المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
INSTITUT ROYAL DE LA CULTURE AMAZIGHE

عبد الرحمان الزكريتي

ثقافة المقاومة بالريف

مقاربة سوسيو-أنطربولوجية للأسرة القروية
واستراتيجيات تدبير الحياة اليومية

ثقافة المقاومة بالريف. مقاربة سوسيو- أنطربولوجية للأسرة القروية واستراتيجيات تدبير الحياة اليومية

2016

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
ⵜⴰⵙⵏⵓⵔⴰ ⵜⴰⴳⵍⴷⴰⵏⵜ ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵏⴰ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ
INSTITUT ROYAL DE LA CULTURE AMAZIGHE

عبد الرحمان الزكريتي

ثقافة المقاومة الأمازيغية بالريف

مقاربة سوسيو-انطربولوجية للأسرة القروية
واستراتيجيات تدبير الحياة اليومية

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

مركز الدراسات الأنطربولوجية والسوسيولوجية

سلسلة دراسات وأبحاث رقم : 59

العنوان : ثقافة المقاومة الأمازيغية بالريف
مقاربة سوسيو-انطربولوجية للأسرة القروية
واستراتيجيات تدبير الحياة اليومية.

المؤلف : عبد الرحمان الزكريتي

المتابعة والإعداد للنشر : حمو بلغازي - صباح علاش

الناشر : المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

تصميم الغلاف : وحدة النشر

الإيداع القانوني : 2016MO4640

ردمك : 978-9954-28-228-1

الطبع : مطبعة المعارف الجديدة - الرباط - 2016

حقوق الطبع : محفوظة للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

كلمة شكر

بداية، أقدم شكري الخالص لعميد المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية السيد أحمد بوكوس ولكل الذين ساعدوني من داخل المعهد على نشر هذا العمل في صيغته الحالية ، والذي يمثل نسخة منقحة لأطروحة جامعية لنيل شهادة دكتوراه في علم الاجتماع. وأخص بالذكر الأستاذ الفاضل محمد آيت حمزة الذي رحب منذ البداية بفكرة نشر هذا العمل وشجعني على ذلك .

وإذ أجد نفسي ملزما أخلاقيا بالاعتراف بالجميل لكل الأيادي البيضاء التي ساعدتني طيلة مراحل إنجاز هذا العمل، الذي يمثل ثمرة بحث ميداني بمنطقة الريف الأوسط بشمال المغرب، فإني أخص بالذكر هنا فضل الأستاذ الجليل المختار الهراس الذي كان له النصيب الأوفر من خلال إشرافه على إنجاز البحث، دون أن أغفل المساعدات القيمة التي قدمها لي العديد من الأشخاص والمؤسسات. وسأظل أحتفظ للجميع بالكثير من الود والامتنان .

معطيات أولية

قبل استعراض نتائج العمل الميداني موضوع هذا الكتاب ارتأينا توضيح بعض المعطيات الواردة بمتنه، والتي قد تثير تساؤلات مشروعة لدى القارئ، منها ما يخص التحديد الجغرافي والإداري الدقيق لمنطقة البحث، ومنها ما يتعلق باستعمال بعض المصطلحات التي تحمل معاني متغيرة ضمن سياقات الخطابات العلمية أو العامية، إضافة لاستعمال العبارات والمصطلحات الأمازيغية أحيانا حفاظا على المعنى الثقافي الذي تحمله محليا.

فالمنطقة التي أنجز بها البحث الميداني تتموقع، حسب إحداثيات التقسيم الجغرافي العالمي، بين خطي العرض: 35°،00' و 35°،15' شمال خط الاستواء، وخطي الطول: 3°،80' و 4°،20' [1] شرق خط غرينتش. وتوجد إداريا ضمن إقليم الحسيمة بشمال المغرب. وتشمل ثلاث جماعات قروية متجاورة ضمن الريف الأوسط الشمالي. وهي، حسب التقسيم الإداري للجماعات المحلية، تشمل كلا من جماعة آيث قمرة كجزء من قبيلة آيث ورياغل، وجماعة الرواضي ثاني جماعة بقوية بالمنطقة، ثم جماعة اسنادة كمجال جغرافي محدد لقبيلة بني يطفت بأكملها. وبالتالي فمنطقة البحث تمثل تقاطع ثلاث جماعات قروية متجاورة ومختلفة الانتماء القبلي، مع ما يعنيه ذلك من اختلاف وتنوع وتقاطع في التاريخ الاجتماعي والعادات والتقاليد والأعراف ونسبيا لهجات التداول المحلي، وعدد من المكونات الثقافية الأخرى دون شك.

ووعيا منا بوجود ازدواج لهجاتي بين مكونات مجتمع البحث، مما يخلق أحيانا نوعا من توتر المعنى الذي يمكن تسجيله بشكل يحفظ للمصطلح قيمته العلمية ولا يخرجه من سياقه الثقافي المتداول. خصوصا عندما يكون للمصطلح قوة دلالة وحمولة ثقافية محلية لا يمكن ترجمتها أو صياغتها في قالب لغوي علمي بأمانة كبيرة. فإننا اعتمدنا الاحتفاظ بالمصطلح الأمازيغي مع وضعه بين قوسين وبخط أندلسي، بدل الدارج عندما يكون الثاني قريبا لمنطوق المصطلح العربي الذي نكتبه كترجمة علمية داخل المتن، لكننا نستعمل

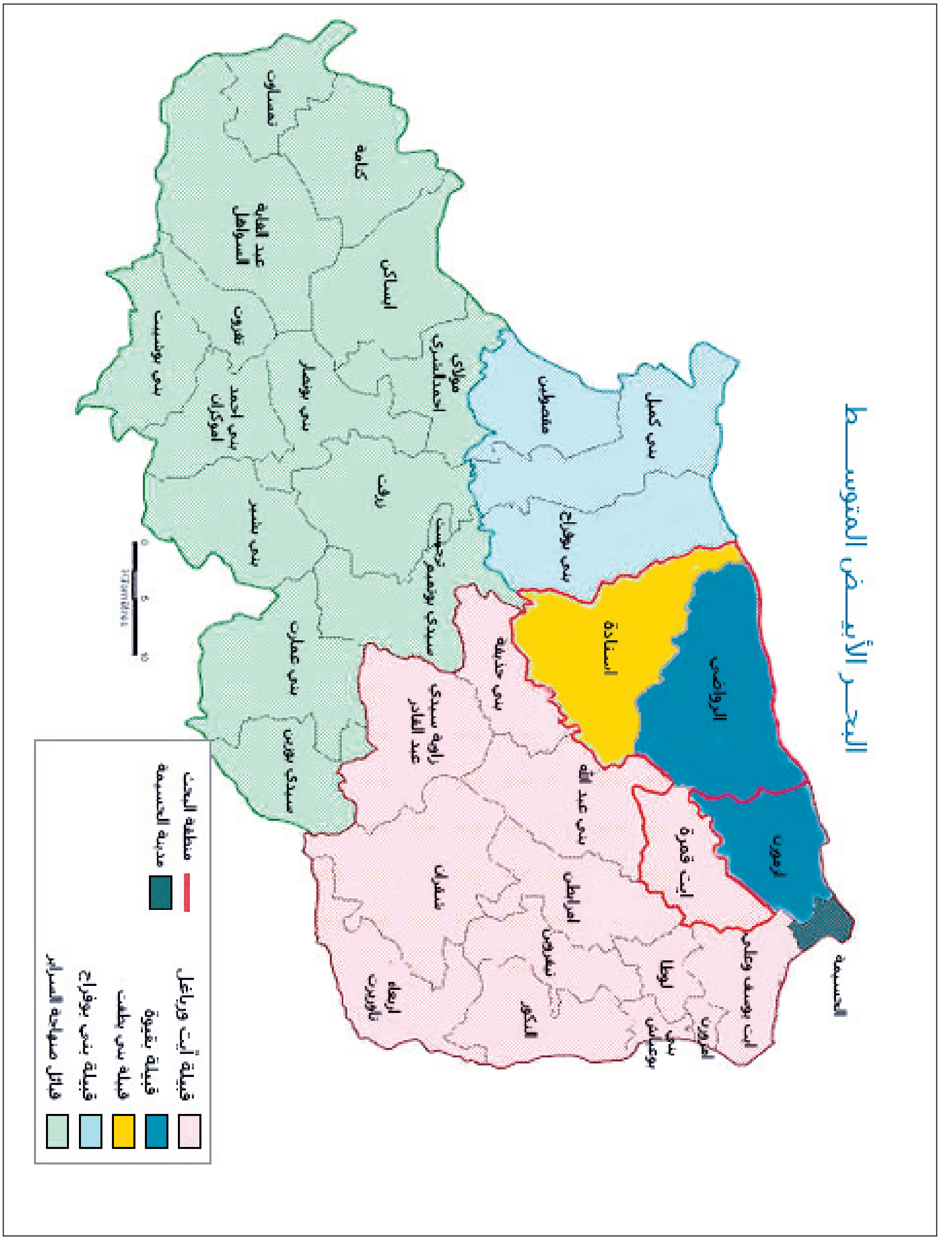
11 - الخريطة الطبوغرافية لبني بوفراح، السلم 1/100000، مديرية المحافظة العقارية والخرائطية، قسم الخرائط، الرباط.

المصطلحين الأمازيغي والدارج معا عندما يكونان بعيدين معا عن التعبير اللغوي العربي المكتوب. كما أن اختلاف نطق الكلمات بين جماعتي الرواضي وآيث قمرة الأمازيغيتين اضطرنا لاعتماد المصطلح المنطوق بلسان بقيوي بدل الورياغلي عندما يتعلق الأمر بكلمات متضمنة لحرف الراء. وذلك لكون الناطقين بلسان «إبقوين» ينطقون حرف الراء واضحة، في الوقت الذي تضمر فيه من قبل الناطقين بلسان «آيث وياغر».

وعملنا على تجاوز صعوبات الحسم في ضبط استعمال المصطلح المناسب، خصوصا مع وجود تعدد في التسمية لنفس المسمى. فمصطلح «الدوار» الذي يستعمل في الأدبيات الرسمية والأنطربولوجية، والذي تعود أصوله للسكن في الخيام المتجمعة في شكل دائري[2] يحمل في تاريخ الريف اسم «الدشار»، أي ما يقترب لمصطلح «المدشر» بدل الدوار. لكن تفاديا للبس الذي يمكن أن يطال استعمال هاتين الكلمتين في كل مرة، عمدنا لاعتبارهما تحملان نفس المعنى، خصوصا وأن كلمة» دوار» قد فقدت حمولتها الدلالية الأولى، وأصبحت تحتفظ، بشكل عام، فقط على معنى التجمع السكاني القروي المحدد في المجال والمنظم داخليا. ونفس الأمر ينطبق على كلمتي "آيت" التي تستعمل بشكل رسمي وتعني في العربية "بني"، وما يقابلها في النطق والتداول المحلي بمنطقة البحث "آيث". وكذلك مصطلحي "بقوية" الرسمي و"إبقوين" المحلي. أما كلمة "الجماعة" التي تدل في المعنى السوسيولوجي على كل تجمع من الأفراد تربط بينهم علاقات مباشرة وبسيطة، والتي تمتد في المجتمع المحلي من الأسرة كجماعة منزلية وتمر عبر جماعة الدوار التي تعني "اجماعث»، لتصل إلى الجماعة القروية التي تعبر عن مؤسسة رسمية تندرج ضمن التقسيم الإداري للجماعات المحلية، فسنكتفي باستعمالها متبوعة بمستوى التنظيم الاجتماعي الذي تحيل عليه.

2 – تقول رحمة بورقية في سياق تأصيلها لمعنى الدوار بمنطقة زمور أن «الدوار هو مجموعة من الخيام مفتوحة الواحدة على الأخرى، لكن تدير كلها ظهرها للآخرين، للدواوير الأخرى، ألا تدل كلمة دوار على الدائرة؟»، لكنها تضيف بأن استمرارية التسمية لم تعد مرتبطة بالدلالة الترحالية والدائرية للتجمعات السكنية القروية. (ر. بورقية، 1991: 189).

الخريطة 1: التحديد القبلي والجغرافي لمنطقة البحث



تقديم

مهما تعددت تعاريف الثقافة، فهي تبقى عنوان التميز والهوية الجماعية، ولا شيء يكشف عن عمق ثقافة مجتمع ما أكثر من ممارسات وطقوس أفراده المعتادة والروتينية ومؤسساته وبنيات مجاله المألوف. وباعتبار أن كل ثقافة لا تعبر عن نظام مغلق، ولا تفصلها حدود واضحة وصارمة مع الثقافات الأخرى، فالتبادلات الثقافية وعلاقات المثاقفة عبر التاريخ لم تتوقف في زمن معين. لقد ظل التراتب والتفاوت قائما بين الثقافات، ومستوى الوعي بالقيمة النظرية والعملية للثقافة المحلية التي تتبناها جماعة ما هي التي تتحكم في تحديد وجهة وشدة تيار التثاقف بين الداخل والخارج. وضمن سياق التعارض والانسجام الممكنين بين الثقافات يبرز مفهوم المقاومة كتجل لقوة دفاع الجماعة الهوياتية عن وجودها واختلافها وأفق استمرارها.

فبخلفية علمية سوسيو-انطربولوجية تجريدية تحاول رصد المعنى الناظم لكل مظاهر المقاومة التي تتخلل السلوك الفردي والجماعي، نستطيع القول أن الحياة الاجتماعية تنطوي، في تصور الأفراد المشاركين فيها، نظريا وافتراضيا، على معاني النظام والانسجام والتناغم الداخلي. وهذا ما يدفع الجميع للبحث عن الوسائل الكفيلة بتحقيق هذا النظام وحفظه. فمفهوم النظام، في هذا السياق، يدل على تناغم وترابط قوي بين مجموع مكونات المجال الذي يدركه ويعيش داخله ومن خلاله الأفراد والجماعات وبين مجموع القواعد التي يتبنونها ويبررون بها استمرار الانسجام ضمن شبكة علاقات عناصر هذا المجال الحيوي، وذلك بهدف تحصيل أقصى استفادة ممكنة من موارده ومعطياته بالموازاة مع درء أكبر قدر ممكن من مخاطره وسلبياته. ومجموع تلك القواعد التي يمكن أن يتبناها مجتمع معين هي التي تشكل الجزء النظري من ثقافته، وبالتالي أحد أهم عناصر هويته.

لعل الرابطة الإثنية والنسبية، التي تشكل الأسرة نواتها الأولى، كحاملة لمركب من الروابط الاجتماعية والثقافية، لعبت تاريخيا أدوارا متنوعة في حفظ وجود وتكامل وانسجام الأفراد ضمن الجماعة التي ينتمون إليها، وشكلت ضمانة لقوة الجماعة التي

تتقاسم الكثير من الموارد والطموحات، عبر استراتيجيات ردع جماعية، تجاه الخارج والداخل في الوقت نفسه، وذلك من خلال علاقات تضامن مبنية على مقاومة كل عوامل الضعف والهلاك التي تهدد وجود الجماعة. وقد تبلورت الروابط الدموية في أكثر من نموذج وبناء اجتماعي، شرطته الظروف والعوامل الثقافية والمجالية والتاريخية السائدة في كل لحظة من لحظات حياة الجماعة. إلا أن اكتساح قوى خارجية لهذه التنظيمات الاجتماعية النسبية، سواء عن طريق عنف مادي مكشوف أو عنف رمزي خفي، كان يؤدي غالبا لظهور تحولات بوتيرات متفاوتة ومحكومة بمدى توازن قوى التهديد والسيطرة وقوى المقاومة.

ومهما تعددت صور وأشكال الحياة الجماعية الأسرية فقد ظلت، تاريخيا وعموما، تخضع لنظام دقيق يحكم توزيع الأدوار والسلط والموارد، وهو نظام دينامي يروم الحفاظ على مبدأ العدالة كمطلب مثالي، ولو في شكلها الأولي والبسيط. وذلك عملا على حفظ التماسك والتعاون الطوعي الداخلي بين أفراد الأسرة الواحدة. ورغم كل الملاحظات التي يمكن تسجيلها في سياق تحليل علاقات النوع والفئات العمرية داخل الحياة الأسرية، يبقى الحديث عن معايير العدالة بمرجعيات حصرية أو تركيبية بين الدين والقانون والعقل والعرف والتقاليد حاجة أساسية معبر عنها بأكثر من صيغة. ويمتد نظام العلاقات التي تشرعنها الأسرة داخليا ليبرر أو يتكامل وينسجم مع النظام الاجتماعي والثقافي العام الذي يقع خارج حدود الأسرة الواحدة ويستدمجها ضمن أنساق تعاون وتضامن اجتماعي خارجي أيضا. لكن يمكن أن يحدث العكس حين تتعارض تمثلات العدالة والقيم الأسرية مع ما يسود خارجها، فتنغلق الأسرة على ذاتها لحفظ وجودها المادي والرمزي.

فالوجود الاجتماعي المطلوب للأسرة، في الحالة النظرية الافتراضية، كما يتم تصورها عادة، وجود مستقر ومنسجم، وفي نفس الوقت وجود حيوي دينامي. فإذا كان السلوك والفعل الاجتماعي للأفراد والجماعات يتأسس على هاتين الغايتين، فإن السعي إليهما معا ينتج تناقضات تخلخل باستمرار مختلف التوازنات النسبية المتحققة أو المطلوبة. لذا فالسلوك المقاوم ليس إلا التفكير والممارسة التي تعمل على ضبط التوازنات بالتحكم في التحولات الناجمة عن حيوية الوجود الاجتماعي. ونقصد بالحيوية هنا ما يرتبط بمعنى الحياة من حاجات وطاقات ونشاطات وقدرات تنتشر في أكثر من اتجاه، لكن عندما

نتحدث عن حياة المجتمعات فهذا لا يعني أننا نقوم بمماثلة بينها وبين حياة أي كائن آخر ولا بحياة الأفراد المكونين لجماعة أو مجتمع ما. فحياة الجماعات والمجتمعات ، لها بالتأكيد بداية وسيرورة ونهاية زمنية، لكنها أطول بكثير من حياة الأفراد المكونين لها، وحاجاتها ومختلف توصيفات خصائصها تختلف عن حاجات وتوصيفات حياة الأفراد. لكن من المعقول أن لهذه الحياة شرطين أساسيين لتحققها، وهما المجال الذي تتحقق داخله، وهو ما سميناه «المجال الاجتماعي الحيوي»، وكذا النظام الذي يحكم وجودها واستمرارها، وسميناه «النظام الاجتماعي الحيوي».

ولهذا يمكن القول أن فهم هذا الوجود الاجتماعي للأسرة يتأتى من مقاربة تستحضر مركب العلاقات التي تربط عناصر الحياة الاجتماعية داخلها، وهذا ما يمكن صياغته من خلال تركيب بين ثلاثة مفاهيم أساسية هي: الوجود الاجتماعي والمجال الاجتماعي الحيوي والنظام الاجتماعي الحيوي. فالتركيب بين هذه المفاهيم يسمح لنا ببناء نموذج نظري يبرر تصورا افتراضيا استاتيكيا للحياة الاجتماعية، بحيث تبدو ضمنه الحياة الاجتماعية محكومة بعلاقات ثابتة بين مكونين ضروريين لتحقيق الوجود الاجتماعي، هما:

1- **المجال الاجتماعي الحيوي:** الذي يسمح للأسرة بتوفير مواردها اللازمة لضمان الشروط المادية والمعنوية لاستمرار وتطوير حياة أفرادها. وهو بهذا المعنى يعبر عن الفضاء الكلي الذي تندرج داخله حياة الأفراد المكونين للجماعة الأسرية، بأبعاده المادية المحسوسة مباشرة، وبأبعاده المجهرية وحتى المتخيلة من قبل الأفراد والجماعات نتيجة تأثرهم بنتائج العلوم التجريبية، مثل الجراثيم والميكروبات والإشعاعات والموجات الكهرومغناطيسية، وبأبعاده الرمزية والروحية، التي يستقون تسمياتها ومعانيها من المعتقدات الميتافيزيقية والنصوص الدينية التي يؤمنون بها أيضا، مثل القوى الغيبية والكائنات الروحية التي يعتبرونها مشاركة لهم في المجال الذي يتحركون فيه أو يتأثرون بمفاعيل وجودها.

كل هذه الأبعاد ومختلف المكونات المدركة والمتخيلة من قبل أفراد جماعة الأسرة داخل دائرة محيطها، الذي تعتبره أساسا لاستمرار بقائها أو تهديدا له، تؤسس ما نسميه بالمجال الاجتماعي الحيوي للأسرة، فترسم داخله تخطيطات واستراتيجيات الفعل ورد الفعل الاجتماعية بعد تفهم لشروط هذا المجال وخريطة مكوناته، لكن دون الفصل بينه وبين حمولة المسار الزمني الذي سجلت عليه تجربة الحياة الاجتماعية الماضية. فالتاريخ الاجتماعي هو البعد الآخر الذي لا نستطيع فصله عن المكونات التي تحتل المجال.

فالمجال المادي الذي يتحرك فيه المجتمع، بالإضافة لبعده الطبيعي، هو، بتعبير أحد الأنطـربـولـوجـيين، الباحة الثقافية التـي تحـمـل التـاريخ غيـر المكتوب للمجتمعات (L. De Heusch، 2009 : 7).

2ـ**النظام الاجتماعي الحيوي:** يعبر عن نسق من القواعد التي تسمح ببناء علاقات تلبي حاجات حياة الأفراد الاجتماعية داخل الأسرة، باختلاف مواقعهم وتراتباتهم وانتماءاتهم الاجتماعية، ووظيفته ضبط النشاط الاجتماعي للأفراد وتنظيم فاعليتهم الجماعية لتحقيق الغايات والتطلعات التي يختارونها ويسعون لتحقيقها كمنتمين لوحدة منسجمة ومتكاملة. ويتسع هذا النظام الاجتماعي الحيوي ليستوعب العلاقات الداخلية والخارجية للأسرة. ويمكن أن تتطور عناصره تبعا للمتغيرات والشروط التي يطرحها الواقع الاجتماعي الداخلي والتأثيرات الخارجية معا، إلا أن النظام الاجتماعي، كيفما كان نوعه، يهدف دائما لتحقيق الاستقرار والتوازن والانسجام في العلاقات الاجتماعية داخليا وخارجيا، مع العلم أن اختيار النظام أو تعديله أو رفضه يبقى دائما مفتوحا، تتحكم في سيرورته مدى قدرة قواعده على المساهمة والاستمرار في تلبية الحاجات الحيوية للأسرة وأفرادها.

كل نظام اجتماعي حيوي تتبناه الأسرة يتميز بقدر من المرونة، تتحكم في تغيراتها القيم والعلاقات الداخلية والخارجية للأسرة، وبالتالي فهو موضوع للتداول الداخلي ولإعادة التجديد الممكن باستمرار، وذلك سعيا لتجاوز الاختلالات التي تبرز داخله. فداخل النظام الأسري حركية دائمة وتعديل مستمر للأفعال والسلوكات الفردية والجماعية، وإعادة انطلاق وتجدد لا تتوقف، قصد الاستيعاب أو المواجهة أو التكيف مع المستجدات والتغيرات الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، المادية منها والرمزية. فهو عرضة لتحولات دائمة[3]، لكنها متفاوتة ومتغيرة من حيث البطء والسرعة تبعا لمتغيرات مرتبطة بعلاقات بين مركب الحاجات الاجتماعية والمجال الاجتماعي الحيوي. وبالتالي نستطيع القول أيضا أنه نظام ضروري وحيوي، لأنه يبقى محايثا للحياة الاجتماعية للأسرة وخادما لحاجاتها داخل المجال الذي تعيش فيه، أي أنه يرتبط بالحياة الأسرية كواقع حاضر في المجال، وكسيرورة زمنية يندمج فيها الماضي بالحاضر والمستقبل.

3 – في هذا السياق نستحضر فكرة ل «رينو» يعتبر فيها أن وجود نظام اجتماعي محدد بدقة غير ممكن، لأن ما يوجد هو لحظة معطاة من التقاطعات المعقدة بين الأنظمة الواقعية، ويصور النظام الاجتماعي كآلة معقدة التركيب وصاخبة، والتي يمكن تعديلها وإصلاحها إلى ما لانهاية، مع الفرق المتمثل في أن هذه الآلة لم ينشئها أي شخص، وتنتج الكثير من الأشياء غير المنسجمة. (J. D. Reynaud، 2004: 199)

قيمة كل مجال أو نظام اجتماعيين حيويين ليست نهائية ومطلقة، بل إنهما يكتسبانها معا من خلال مستوى ترابطهما. فكلما كان هناك ارتباط بنيوي عميق بينهما، كلما كان تبادل التأثير والتأثر المستمر بينهما أكثر توازنا، بحيث يكون النظام شاملا وضابطا لكل العلاقات بين عناصر المجال الاجتماعي الحيوي، وتكون مختلف عناصر المجال الاجتماعي الحيوي مستوعبة من قبل النظام الاجتماعي الحيوي. فهذا الارتباط البنيوي العميق هو الذي يضمن تدبير الأسرة، كوحدة اجتماعية، متابعة تلبية حاجاتها ورسم أو إنجاز أو استكمال أهدافها بشكل مستقل ومتوازن ومضبوط. وبالتالي فهذا ما يدفع الأسرة لتبني استراتيجيات مقاومة محافظة لتلافي الانحرافات والمخاطر التي تهدد وجودها وفرص استقرارها وتطورها، وهو ما يمكن أن يتسبب فيه فك الارتباط بين مكونات كل من المجال والنظام الاجتماعيين الحيويين.

وفق هذا النموذج النظري يدرك الأفراد داخل الحياة الأسرية وجودهم الاجتماعي الأسري كنسق من العلاقات المتشابكة، وكمجموعة عناصر منتظمة ومتكاملة، لكن الوعي الاجتماعي بالزمن الطبيعي والاجتماعي ومستوى الوعي بالتقلبات المحايثة لسيرورته يفرض على الجميع القبول بمقدار من التحولات التي قد تمس وجودهم الاجتماعي، سواء تعلق الأمر بتغيرات وتعاقب الظواهر الطبيعية المنتظمة والمتوقعة جغرافيا، كتعاقب الأيام والفصول والمواسم والسنوات، وما يرافق ذلك من مظاهر وعلاقات في كل الاتجاهات، وكذا الظواهر البشرية كالولادة والنمو والوفاة والزواج والصحة والمرض والنشاط والعجز وغيرها. وهذا يؤسس لدى الأسرة وأفرادها قناعة مستبطنة، مضمونها أن ازدياد أو تناقص مكونات المجال أو النظام الاجتماعيين أمر اعتيادي، وهو يفرض تطويرا وتكييفا لبنيتيهما مع متطلبات كل مرحلة من المراحل التي تعينها وتسميها الأسرة بنفسها من خلال مرجعيتها الثقافية.

وإذ تدرك الأسرة بشكل اعتيادي وجود سيرورة جدلية مستمرة من النمو أو الضمور أو الازدياد أو التناقص في مجموع مكونات كل من المجال والنظام الاجتماعيين الحيويين، كضرورة تفرضها سيرورة طبيعية قاهرة، فهي تتكيف مع هذا النظام الطبيعي بإبداع نظام اجتماعي محايث يسمح بضمان تلبية حاجاتها المادية والرمزية التي تشرطها الحياة الأسرية ومعيشها بشكل عام. وهي تصنف تلك الحاجات وفق معايير وشروط مجالية متغيرة ترتب وفقها الأولويات والثانويات. فيتم البحث باستمرار عن التوازن الداخلي للوجود الاجتماعي عن طريق إنتاج وإعادة إنتاج وحفظ علاقات الارتباط بين

المجال الاجتماعي الحيوي والنظام الاجتماعي الحيوي ، لأن فك الارتباط بينهما هو تهديد مباشر لاستمرار وتطور الوجود الاجتماعي في كليته.

نظرا للوعي الجماعي بأن التحولات أمر تلقائي في الحياة الاجتماعية للأسرة، فكل مكونات الأسرة تعمل بشكل دائم على محاولة استيعابها بإيقاع معين من خلال التعديل المستمر لمكونات مجالها ونظامها الحيويين، حماية للارتباط بينهما، تبعا لما تسمح به قدراتها ومواردها ومدى مرونة أو تصلب قيمها وثقافتها بشكل عام. إلا أن كثافة التحولات الطارئة أحيانا، سواء على مستوى ضياع وفقدان العناصر المكونة للمجال الاجتماعي الحيوي ،كالآثار المدمرة لبعض الكوارث الطبيعية، أو على مستوى النظام الاجتماعي الحيوي ، كالتغير في القيم المعتمدة بالمجتمع الخارجي بعد الهجرة الأسرية لبلاد ذات ثقافة متباينة كثيرا عن الثقافة الأسرية المعتادة، قد تؤدي إلى فك الارتباط بشكل كبير بين كل منهما، مما قد يجعل التحولات تأخذ تسارعا تعجز الجماعة الأسرية عن التحكم في عناصره. ونفس الشيء يحدث عند تدفق كثيف لعناصر جديدة داخل المجال الاجتماعي الحيوي للأسرة، مثل بعض التجهيزات الحديثة التي تدخلها الدولة، أو تساعد بعض مؤسسات التنمية على إدماجها ضمن المجال المحلي، أو يتم استيرادها من الخارج لسوق التبادلات المحلي. وهو ما ينطبق أيضا على النظام الاجتماعي الحيوي بخصوص ورود قيم جديدة وأنماط اعتقاد أو استهلاك مادي تحت عناوين التطور والموضى.

إن الوعي الواقعي التجريبي أو الاستباقي بالتحولات التي قد تمس الحياة الاجتماعية للأسرة، نتيجة الفراغ أو التدفق الذي يتعرض له كل من المجال أو النظام الاجتماعيين الحيويين، يوجه استعدادات المقاومة لدى الجماعة الأسرية والأفراد المكونين لها، الذين قد يتحركون من موقع وحدة الأسرة أو من موقع أقل كوحدة أصغر داخل الأسرة، حسب متغيرات النوع أو الجيل، لمقاومة هذه التحولات -الخلل-، كتعبير عن رفض فك الارتباط بين المجال والنظام الاجتماعيين الحيويين المؤسسين للوجود الاجتماعي الأسري، والضامنين لبقائها ونموها المضبوط والمتوازن. فالمقاومة بهذا المعنى هي رفض اجتماعي لخلخلة توازن ووحدة وانسجام الحياة الجماعية بسبب فك الارتباط بين أساسي وجودها واستقرارها، بما يمنع إمكانات تطورها كوحدة متميزة ومستقلة. وبالتالي فالمقاومة لا تدل على رفض أو منع التحولات، لكنها تدل على استراتيجيات ضبط التحولات في سياق الحفاظ على الوجود الاجتماعي.

فالأسرة، في سياق هذا التحليل، كحصن وخزان للتجربة الاجتماعية المحلية التي تربط بين الطبيعة والثقافة، تربط المجال الاجتماعي الحيوي الذي تسكنه بالنظام الاجتماعي الحيوي الذي تتفاعل من خلاله مكونات الجماعة الأسرية مع مجالها ذاك. فنظام الأسرة ومرجعيات سلوكات أفرادها، القائم بالدرجة الأولى على ركيزة الأبوة والأمومة التي تعتبر العامل المؤسس للمجموعة التي ترتكز على علاقات وحدة الدم والمكان والروح الجماعية، ظل في كل المجتمعات النموذج الناجح للفضاء الاجتماعي الذي تتوازن فيه علاقات الأفراد، عبر نسق منسجم من توزيع وتبادل الأدوار والسلط والخيرات والممارسات، المباشرة منها والرمزية. وهذا ما دفعنا لاختيارها كوحدة اجتماعية ملائمة لدراسة الاستراتيجيات والسلوكات المقاومة كتمثلات وممارسات اجتماعية وثقافية اعتيادية.

وعيا منا بضرورة إكساب البحث السوسيولوجي والأنطربولوجي قدرا كافيا من الدقة والموضوعية والوضوح، لتحقيق شرط العلمية فيه، فإن اختيار مجتمع للبحث محدد في الزمان والمكان يصبح مطلبا ابستمولوجيا ملحا. وأخذا في الاعتبار تاريخ مجتمع الريف الذي يرتبط كثيرا بتاريخ مقاومته كأحداث يستحضرها كل من يحاول إبراز الهوية الاجتماعية لهذا الكيان البشري وثقافته، وحيث أن العالم القروي، والأسرة القروية بالخصوص، ما زالت الأقل تأثرا بالثقافات الواردة على المجتمع الريفي من الخارج، واعتبارا للتباين الذي ندركه في سيرورة التحولات التي تتعرض لها مكونات المجتمع الريفي ككل، فإن اختيار ثلاث جماعات قروية بالريف الشمالي الأوسط مختلفة من حيث الانتماء القبلي ومتقاطعة في التاريخ الاجتماعي كمنطقة للبحث يمثل اختيارا موضوعيا ومبررا ابستمولوجيا، وهذه الجماعات هي آيث قمرة والرواضي واسنادة.

إن هذا الاختيار لم يأت كإنصات لدوافع ذاتية أو إيديولوجية، ولا كتعبير عن اعتباطية في التعاطي مع موضوع المقاومة من موقع الاهتمام النظري بدلالات المفهوم، بقدر ما هو محاولة علمية لكشف الدلالة السوسيولوجية للسلوك المقاوم كسلوك اجتماعي متجذر في الحياة الاجتماعية وكضرورة من ضروراتها، خصوصا وأن حضوره المجزأ، والملتبس أحيانا، في الكتابات التاريخية والأنطربولوجية السابقة، يبرر بقوة مثل هذا الاختيار، لما يمكن أن يضيفه هذا البحث من نتائج يمكن أن تدعم قوة حضور الدلالة السوسيولوجية للمفهوم ضمن الخطاب العلمي الذي ينشغل بالظاهرة الإنسانية، والتي لا يمكن أن تنفصل

عن بعدها السوسيولوجي والانطربولوجي مهما تنوعت زوايا النظر والمعالجة والدراسة لها، خصوصا وأن الحديث عن المقاومة كشأن أسري ورد بشكل مشتت في الكتابات التاريخية والأنطربولوجية التي همت المجتمع المغربي عامة.

فقد أخذ التعاطي مع هذا الموضوع في الغالب أبعادا سياسية وعسكرية، عبر التركيز على إبراز أشكال مساهمة الأسرة في الشأن العام من خلال إنجازات ممثليها من الرجال، في سياق وصف وتحليل محطات تاريخية للدفاع عن الوطن أو الدين أو أي شأن جماعي يتجاوز الواقع الداخلي للأسرة، ويستحضر في حده الأدنى العلاقات بين الأسر في سياق تحليل السلاسل التضامنية التي تشمل التحالفات التي كانت تشكل المستويات السياسية الوسطى للتنظيم القبلي. كما يمكن أن نسجل حضور بعض الكتابات القليلة جدا، مع فقرها من حيث المعطيات العلمية والتاريخية الدقيقة، حاولت تسليط الضوء على دور المرأة ومشاركتها في المقاومة العسكرية والثقافية[4] بالخصوص إبان فترات الحرب ضد الغزاة الأجانب، دون أن يرقى مستوى التحليل إلى محاولة فهم السلوك الاجتماعي المقاوم كامتداد للحياة الأسرية وثقافتها الداخلية ككل لا يقبل التجزيء.

فمعظم الدراسات التاريخية والأنطروبولوجية التي تناولت ظاهرة المقاومة بالمجتمع الريفي سابقا اختزلت دلالتها في المواجهات العسكرية العنيفة التي خاضها ضد محاولات الغزو الأجنبية، فحاولت كشف الخلفيات الثقافية والاقتصادية التي ولدت قوة الدفاع المسلح العنيف عن الأرض والموارد والمؤسسات التقليدية ومجمل الثقافة لدى المجتمع بالريف. ومن أجل تفسير أو فهم هذه الدلالة للمقاومة اعتاد المحللون والباحثون الرجوع لإبراز مساهمة البنية القبلية للمجتمع الريفي وقيمها المحلية في ذلك، وكذا إبراز أشكال توزيع السلطة داخلها ودور القيادة العسكرية خلال لحظات المعارك في تحقيق الانتصارات الظرفية أو العكس. وكل ذلك كان يعالج في سياق تحليل صراع المجتمع الريفي، كجزء من المجتمع المغربي، ضد القوى الأجنبية القادمة من خارج المغرب أو داخله.

4 – مثل بعض المقالات حول مشاركة المرأة الريفية في حرب التحرير والاستقلال ببعض الأعمال التي كانت تضمن لحاملي السلاح الاستمرار في جبهة القتال، من بين أهم هذه المقالات وأقربها لخصوصية موضوعنا نجد مثلا: (م. دادي 1995: 187 –199). و (ف. العيساوي، 2004: 83– 87).
وبعض المقالات أو الشذرات المتعلقة بالشعر النسائي الشعبي الذي كان يوجه لتحميس المقاتلين أو لرثاء الأبطال وتخليد منجزاتهم بشكل فني يحفظ في الذاكرة الشعبية الجماعية. ويبقى من الصعوبة حصر كل هذه المحاولات.

وركزت أغلب تلك الدراسات على تحليل علاقات عدد من العوامل والشروط التي ساد الاعتقاد بأنها تنضج التوجهات الاستقلالية والتحررية بالمجتمع الريفي، فتباينت بين من ربط المقاومة كسلوك حربي عنيف بطبع الريفيين وحدة مزاجهم المكتسب من علاقتهم بواقعهم الطبيعي القاسي والشحيح الذي ظل يغذي أخلاق البداوة والقسوة فيهم، وبين من ربطها بالعلاقات الداخلية بينهم، والتي ظلت تتسم، حسب هذه المواقف، بالحدة في الصراع حينا والتضامن حينا آخر، إضافة إلى من ربطها بنزوع الانغلاق على الذات ومعاداة الأمازيغ الريفيين الراسخة لكل ما يأتي من خارج موطنهم وثقافتهم البربرية «المتوحشة».

هذا الاستخدام الشائع لمفهوم المقاومة لا يمنحه المعاني التي تدل عليه كضرورة مستمرة من ضرورات الحياة الاجتماعية، ولا يكشف أبعاده كسلوك اجتماعي عميق يخترق مختلف البنيات والتكتلات التي تعبر عن حياة جماعية منظمة وممأسسة، بدءا بأصغر وحدة وصولا لأعلى مستويات التنظيمات الاجتماعية والثقافية. لذا ارتأينا دراسة ظاهرة المقاومة بالمجتمع الريفي بالخصوص من منظور سوسيولوجي، كظاهرة اجتماعية تعبر عن سيرورة من التدابير والاستراتيجيات الوقائية والدفاعية التي يتبناها أي تكتل اجتماعي منظم، ويحينها باستمرار للحفاظ على وجوده المادي والرمزي وعن مقومات وأسس ذلك الوجود الاجتماعي الحيوي الخاص والمتميز.

ولهذا فقد قررنا اختيار مؤسسة الأسرة كنقطة ارتكاز لفهم وتتبع دلالات وأبعاد وتجليات المقاومة، كظاهرة اجتماعية مندمجة ضمن أشكال واستراتيجيات تدبير الحياة الأسرية اليومية، مركزين على البعد المقاوم الذي تأخذه معاني السلوكات والاختيارات الاجتماعية داخل الأسرة وخارجها، خصوصا في منطقة الريف التي ظلت، عبر التاريخ، تتقاطع فيها مختلف الصعوبات والإكراهات والمخاطر التي تهدد أمن ومقومات الحياة الاجتماعية الأسرية والمحلية، وذلك في شتى مظاهرها وتجلياتها الطبيعية والاقتصادية والثقافية القيمية، وعبر مختلف إمكانات التطور والتحول التي يختزنها البعد الزمني للحياة الاجتماعية مهما كانت مواصفاتها ومكوناتها.

إن منطلقنا هو اعتبار الأسرة بالريف خزانا لثقافة محلية جارية التحول، نتيجة تركيبات مستمرة من القواعد والتنظيمات التي تتداخل فيها التقاليد والأعراف والشرع

ومكتسبات الحداثة والحياة الحضرية[5]. ومع صعوبة الحصول على تحديد دقيق للأسرة بسبب كثرة المتغيرات التي تخترق بنيتها ووظيفتها على مستوى المجتمعات الإنسانية ككل، فإننا سنكتفي بمحاولة تعريف الأسرة القروية الريفية بشمال المغرب من خلال عدد من المؤشرات التي تخصها.

فالأسرة القروية بالريف، من حيث التوصيف الخارجي لها باللغة المحلية، هي "النوبث»، وتعني الدور الذي يمنح ضمن سلسلة من التناوبات. وهي تشير إلى وحدة مكونة لجماعة الدوار «اجماعث» التي تتناوب على الوفاء بعدد من الالتزامات الجماعية المشتركة سواء بشكل يومي أو بشكل سنوي أو موسمي أو طارئ. كما أن عدد الأسر «النوباث» المعترف بها كمكونات لجماعة الدوار تمثل أسهما توزع عليها المستحقات الجماعية بشكل متساوي دون اعتبار لتفاوت حجم الأسرة، أو أية متغيرات أخرى، مع إمكان وجود استثناءات تتفق «اجماعث» على استبدال معيار المساواة فيها باللامساواة لاعتبارات اجتماعية أو إنسانية خاصة.

تولد الأسرة «النوبث» بمنطقة الريف من علاقة زواج شرعي معلن وفق مبادئ الشرع الإسلامي. قد يكبر حجمها مع إنجاب الأطفال، كما قد يضيق مع وفاة أحد الزوجين، لكنها لا تختفي إلا مع وفاة الزوجين معا. يكون الزوج هو ممثل الأسرة في مجالس واتفاقات «اجماعث» باعتباره صاحب السلطة والمسؤولية الأولى في تدبير وتنظيم علاقات الأسرة داخليا وخارجيا، لكن قد ينوب عنه أحد أفراد أسرته أو عائلته، وفق نظام من التفويضات الصريحة أو الضمنية المعمول بها محليا، عند غيابه المؤقت أو الدائم. ويكون الزوج مطالبا، وفق نظام الأعراف المحلية، بتأسيس بيت يؤوي أفراد أسرته التي يعيلها بشكل مباشر، ولكن بإمكانه استغلال منزل أو جزء منه في ملكية غيره، كما قد يوسع منزله لاستيعاب أفراد من عائلته وأقاربه من علاقات الدم أو المصاهرة.

وإذا كان من الصعب تعريف الأسرة بالريف الأوسط من خلال مؤشرات وخصائص ثابتة كالحجم، والحياة المشتركة بين مكوناتها تحت سقف واحد، والسلطة الأبوية، ووظائفها المرتبطة بالتنشئة الاجتماعية والمراقبة والتوجيه، والحياة الحميمية التي تسود داخلها، والتعاون اللامشروط بين أفرادها، ووحدة الملكية والاستغلال لمواردها، فإن

5 – يمكن العودة لمؤلف جماعي حول التطور التاريخي الذي شهدته الأسرة بالبادية المغرب. ويتضمن 19 مساهمة لباحثين مغاربة حاولت أن تنقل صورا متعددة للأسرة القروية عبر العصور التاريخية الماضية ومن مناطق مغربية متنوعة. إلا أن الحديث عن هذه الحمولة الثقافية التراثية التي ظلت تحتفظ بها الأسرة القروية وتضبط من خلالها علاقاتها بواقعها وبالعالم الخارجي مثلت القاسم المشترك بين هؤلاء الباحثين. (ب. بلكامل وآخرون، 2006).

تركيزنا سيكون على اعتبارها خزانا للقيم والتقاليد والأعراف والعادات وأنماط العيش المحلية، وكذلك على مدى تملكها القدرة على تدبير الحياة الجماعية لأفرادها داخليا وخارجيا.

وقد تأكد لنا من خلال نتائج هذا العمل الميداني أن الأسرة القروية بالريف ما زالت خزانا حقيقيا للثقافة المحلية. وبالتالي فهي مجال اجتماعي مفتوح لفهم سلوكات المقاومة كأفعال وردود أفعال فردية وجماعية، بالمعنى السوسيولوجي لمفهوم المقاومة الذي نود توضيحه وتدقيقه في ما هو آت من فصول هذا العمل، وذلك عبر تتبع أبعاده في استراتيجيات[6] تدبير[7] الأسرة القروية لحياتها اليومية.

إن دراسة تنبثق من توتر بين مفهومي المقاومة والأسرة في سيرورة الحياة الاعتيادية بالمجتمع الريفي، تقتضي منا تقسيما منهجيا نظريا يسمح بمقاربة الموضوع بشكل تجزيئي، عبر اعتماد التقسيم المجالي للحياة الأسرية . وكلمة المجال[8] هنا تعبر عن فضاء للتمثل وللفعل الاجتماعي، وهي تتجاوز المعنى الذي تشتغل عليه الدراسات المتعلقة بالإيكولوجيا الاجتماعية التي تهم العلاقات التفاعلية بين الإنسان والبيئة التي يعيش داخلها، فتركز على البعد العلائقي التبادلي للإنسان وثقافته بمجاله الطبيعي والبيئي[9]. كما لا يتعلق الأمر باستعارة لمفهوم المجال من قاموس جغرافي أو طبيعي واستخدامه بمعاني مستوحاة من

6 – وقفنا على عدة تعاريف لمفهوم الاستراتيجية، سواء في المعاجم والموسوعات أو بعض المراجع التي تتعلق بدراسات متخصصة في المجالات العسكرية والسياسية وحتى الاقتصادية والتربوية. لكن، على العموم، وبدون العودة للتأصيل للمفهوم وتتبع تطور استعماله وانتقاله بين التخصصات العلمية والمعرفية بشكل عام، تعبر الاستراتيجية عن مجموع القرارات المتناسقة التي تسعى من خلالها قوة ما استخدام مواردها بشكل متكامل وتوجيهها لتحقيق غايات وأهداف تحددها بشكل مسبق.

7 – يرتبط مصطلح التدبير في اللغة العربية بمعنى حسن القيام بالشيء بشكل يضمن سلامة النتيجة. فالتدبير في الأَمر، على حد التعريف الوارد بلسان العرب: أن تنظر إلى ما تَؤُول إِليه عاقبته، والتَّدَبُّر: التفكر فيه. (ابن منظور، كلمة: دبر).
أما في اللغة الفرنسية، حسب التعاريف الوارِدة بالمعجم الفرنسي.
فيرتبط بمعاني فعل الإدارة والتنظيم والتسيير لواقع ما مع تقدير للزمن.
Dictionnaire français Larousse. Mot : gestion
فالمفهوم ، بالتالي، يعبر عن تصرفات واختيارات قائمة على وعي وتخطيط يروم إدارة أوضاع واقع ما أو مؤسسات معينة بتوظيف إمكاناتها المادية والبشرية لتحقيق أقصى وأفضل النتائج التي حددت كأهداف سلفا.

8 – يطرح المرادف الفرنسي للكلمة نوعا من الصعوبة، لكن سنتعامل مع كلمة « espace» كمفهوم حامل للمعنى الذي نعتبره دالا على ما نقصده.

9 – نذكر هنا دراستين سوسيولوجيتين أنجزتا بمناطق الريف عامة، الأولى بمنطقة تابعة لإقليم الحسيمة وجزء منها يدخل ضمن منطقة بحثنا هذا، والثانية تتعلق بمنطقة تقع على حدود تلال مقدمة الريف بنواحي تازة، وتناولتا بالتحليل العلمي هذا النوع من الاحتكاك والتفاعل بين المجتمع وبيئته الطبيعية والثقافية. وهما: (P. Pascon & W. Herman V. D. 1983) و (ع. ل. هرهار، 2006)

السياق الذي يستعمل ضمنه في هذا التخصص المعرفي أو ذاك، مثل ما يمكن ملاحظته في دراسات حول أبعاد وإحداثيات المجال من حيث كونه فضاء للعلاقات بين الأفراد، إذ تعتمد المسافات مقاييس لتحديد تصنيفات وتسميات معينة وخاصة بكل مجال[10]. لكنه استخدام للمفهوم وفق دلالة تتسع لكل ما يتمثله ويدركه الإنسان كمتدخل في الحياة الاجتماعية، وكمؤثر في إنتاج وإعادة إنتاج الكثير من تصرفاته وسلوكاته. فالمجال يمثل فضاء تجمع الكائنات البشرية وغير البشرية التي يتزايد أو ينقص حضورها في حياة الناس، نتيجة الاكتشاف والاستخدام المتغير عبر الزمن للمواد والتقنيات، وكذلك نتيجة التبني المتطور للتمثلات المتعلقة بكائنات ميكروسكوبية[11] أو تلسكوبية تزودنا بها العلوم الصلبة بشكل متزايد. ومعنى المجال يبقى مفتوحا أيضا على عالم غيبي من الأرواح والقوى غير المحسوسة التي تفعل في الواقع الذي يعيشه الأفراد والجماعات البشرية. وإذا كان بالإمكان الحديث عن المجال الاجتماعي، فسيكون حديثا عن مجال معيش كلي مدرك من قبل المجتمعات في شموليته.

في سياق استعمالنا للمفهوم، وتماشيا مع ما توصلنا إليه من معطيات حول مكونات المجال الاجتماعي العام كما يصفه مجتمع البحث، سنحاول تجزيئه نظريا إلى مجالات صغرى[12] موزعة بين ما هو طبيعي وما هو اقتصادي وما هو ثقافي قيمي، وذلك انسجاما مع أهداف هذا العمل، المصاغة في منحى الإجابة عن إشكاليته المركزية التي تتعلق بالبعد المقاوم في السلوك الاجتماعي الاعتيادي داخل الأسرة القروية وضمن مركب علاقاتها بالعالم الخارجي.

10 – نشير هنا لبعض التصنيفات التي تعتمد معايير المسافة في تسمية المجالات، بحيث يتم التمييز على مستوى المجال الحسي المدرك بيولوجيا بين المجالات البصرية والسمعية والشمية واللمسية، كما يتم التمييز أيضا على المستوى الأنطربولوجي بين المجالات بمعيار التنظيم إذ تميز المجالات إلى ثلاثة تتراوح بين ما يسوده تنظيم محكم أو تنظيم نصف صارم وبين مجالات عشوائية، وهذا يقوم على معيار مدى خصوصية المجال ومستوى تدخل الأشخاص في ضبط تشكيله. كما يمكن التمييز بين المجالات من حيث مستوى ودينامية حضور العلاقات بين الأفراد داخله. فتعتبر المسافات التي تفصل بينهم داخل منطقة ما معيارا لمستوى التقارب أو التباعد في علاقات معينة. إذ يتم تصنيف العلاقات وفق معيار المسافة الفاصلة بين الأفراد الموجودين بتلك المنطقة. فيميز بين المسافة الحميمية والمسافة الشخصية إضافة إلى المسافات الاجتماعية وكذا المسافة العمومية. ويمكن العودة لتفاصيل حول هذا الموضوع لكتاب: (E. T. Hall، 1978).

11– حاول «لاتور»، في الجزء الأول من كتابه حول التحولات التي أحدثها اكتشاف الميكروب من قبل باستور خلال نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إبراز أن باستور باكتشافه ذاك قد أدخل فاعلا جديدا للجسم الاجتماعي، إذ أصبحت بعد ذلك الميكروبات، كما وصفها باستور، تشكل جزءا من المجتمع الفرنسي. فبعد القبول بوجودها أصبح الناس يقبلون بوجود أدوات مكافحتها. وقد ساهم ذلك في إنتاج عدد من التصرفات الجديدة لدى الأفراد، والتي أصبحت معتادة في ما بعد، مثل عزل المرضى، واستعمال وتجديد أدوات النظافة، والاهتمام بالتهوية في المساكن وغيرها. ففي هذا المؤلف يظهر لنا مدى اتساع المجال الاجتماعي ليشمل الكائنات المجهرية غير المحسوسة بشكل مباشر (B. Latour، 1984)

12 – قد يكون معنى كلمة المجال بهذه الصيغة قريبا من مفهوم «domaine» بدل «espace» في المعجم الفرنسي.

الفصل الأول:
قراءة نقدية في ثقافة المقاومة بالريف

«الأنثروبولوجي الذي يجهل التاريخ، ولا يجهد لمعرفته لن يستطيع، قطعا، احترام مهنته ولا مسؤولياته الأخلاقية والسياسية».

موريس كودوليي

لعل الدلالة المعجمية العربية لكلمة مقاومة بمختلف اشتقاقاتها تختصر معان متنوعة ومتكاملة، بحيث جاء في لسان العرب: «قاومته قواما: قمت معه... تقاوما في الحرب: قام بعضهم لبعض... قوام الأمر: نظامه وعماده.. القوام من العيش..(ما يقيم الإنسان من القوت).. أي ما يقوم بحاجته الضرورية...القائم بالدين، المستمسك به والثابت عليه...القيم: من يقوم بأمر الآخرين وما يحتاجون إليه...أقاوم فلانا أي أنازله... قاومه في حاجة صابره، وقال ابن الأثير: قاومه، فاعله من القيام، أي إذا قام معه ليقضي حاجته صبر عليه إلى أن يقضيها... فلان أقوم كلاما، أي أعدل كلاما...». وهنا نلاحظ تعددا في الدلالة الاشتقاقية لكلمة مقاومة، بين معنى القيام والمبادرة تجاه الغير بدل القعود والسلبية ومعنى النظام الذي يؤسس رؤية لمدركات العالم الخارجي، ثم الثبات والتمسك بالمسؤوليات الفردية والجماعية، مع معاني التحمل والصبر والاعتدال والاستقامة في العلاقات. هذا الكم من الدلالات قد يتيح إمكانية إنجاز تحليل فيلولوجي أو فلسفي غني لمفهوم المقاومة، إلا أن طبيعة عملنا هذا كاختيار منهجي يلزمنا أكثر بربط المعنى بالممارسة الاجتماعية للمقاومة، لكن هذا لا يغني عن الاستعانة ابتداء بالدلالات العلمية والتداولية للمفهوم إلى جانب التأصيل اللغوي للكلمة.

بعد البحث في الاستخدام المتداول لمفهوم المقاومة وجدنا أنه يحمل عدة معاني ويندرج ضمن عدة سجلات معرفية علمية وغير علمية، منها الطبيعي[13] والتكنولوجي[14] والعسكري والسياسي[15] والاقتصادي[16] والثقافي[17]. إلا أن دلالاته التاريخية والأنطربولوجية تعتبر الأكثر شيوعا وقربا لموضوعنا في التعبير عن التجربة الإنسانية الجماعية عامة، حيث تربطها بالصراعات الاجتماعية والثقافية بين القوى الاجتماعية التي تصنف وفق معيار معين لقوى سيطرة وقوى مقاومة عسكرية أو سياسية أو ثقافية. لكن دلالة المقاومة ظلت

13- وهنا يمكن أن نميز بين استعمالين متباينين، الأول يتعلق بالطبيعة الحية بحيث يستخدم مصطلح المقاومة في مجال دراسة الأنساق البيولوجية وعلاقاتها أحيانا كمقاومة الأجسام الحية للأمراض ،لكن غالبا ما يتم استخدام المناعة بهذا الصدد عوضا عن المقاومة في التعبير العربي، و كذا مقاومة الميكروبات للأدوية. وهي تدل على قدرة الجسم الحي على تحمل مفاعيل مواد أو أجسام مضرة ببنيته وسلامته، وتجاوز وضعية الخطر التي يحتمل أن تسببها تلك الأجسام أو المواد المهددة له. كما يمكن أن يعبر عن علاقات فيزيائية بين مكونات الطبيعة الجامدة، وهو ما يلخصه الاستعمال الفيزيائي والتكنولوجي للكلمة.

14- يستخدم مفهوم المقاومة في العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا بشكل واسع جدا، و بعد الوقوف على عدد من التعاريف تبين لنا أن من أهم المعاني التي يأخذها نجد ثلاثة هي:

المقاومة الإلكترونية:

الإلكترونيك يعتمد على مجموعة من الظواهر الكهربائية أهمها الثنائي المترابط طبيعيا (التيار و التوتر). الرابط الطبيعي بين هذا الثنائي هو المقاومة الكهربائية كما في العلاقة التالية: المقاومة – التوتر /التيار.

نقول أن المقاومة ضعيفة إذا كان التيار الذي يعبرها قويا عندما نعرضها لتوتر محدد و العكس بالعكس.

كما أنه كلما علا التوتر الذي تتعرض له المقاومة علا معه التيار الذي يمر عبرها. وإذا استمر ارتفاع التيار فإن المقاومة قد تحترق وتضمحل.

المقاومة الميكانيكية:

المقاومة الميكانيكية هي القوة الكابحة الناتجة عن الاحتكاك، أي القوة التي تعمل في الاتجاه المعاكس مما يتطلب مجهودا أكبر من أجل القيام بعمل ميكانيكي ما. مثلا تقدم السفينة تقاومه مياه البحر الذي تتقدم فيه، ومكابح السيارة تقاوم اندفاعها تحت وطأة وزنها وسرعتها. فالمقاومة الميكانيكية مرتبطة ارتباطا وثيقا بطبيعة الأجسام المحتكة وطبيعة حركتها.

مقاومة الأجسام الصلبة:

هي قدرتها على تحمل الضغط المطبق عليها على مستوى مساحة معينة أو عند نقطة معينة. وقدرة تحملها هي من طبيعة مكونات الجسم نفسه وطبيعة ومنطقة الإسناد الذي يحظى به. وكل الأجسام الطبيعية والهندسية خاضعة لهذا القانون الطبيعي.

15 – استهلك مفهوم المقاومة ضمن السجلين العسكري والسياسي بشكل كبير في الكتابات والخطابات التاريخية والسياسية، لدرجة غدا معها استعمال مصطلح المقاومة جزءا من القاموس التداولي النشيط الخاص بهذين المجالين تقريبا. وهنا يمكن الإشارة إلى كتاب حاول مجموعة من الباحثين عبره التعريف بأنواع المقاومة ومراحلها واستعمالاتها مع محاولات للتأريخ لنماذج من المقاومات الناجحة في العالم، لكن المضمون عامة لم يتجاوز المجالين السياسي والعسكري.
(أ. **يوسف أحمد وآخرون**، 2008).

16- تستعمل كلمة مقاومة في المجال الاقتصادي بمعان متغيرة من أهمها معنيان، الأول شائع وعام يعبر عن انسداد السوق أمام رواج منتجات اقتصادية لأسباب معينة مرتبطة بالمستهلك، والثاني تقني وخاص يعبر عن نقطة أو مستوى بمثابة سقف يصعب أن يتجاوزه سعر منتج ما نحو الأعلى،

17- وهنا نجد تعددا في التحديدات تبعا لتعدد تعاريف الثقافة وتجلياتها ومدى تباين الثقافات بين المجتمعات والمجموعات المتصارعة.

مختلطة أحيانا كثيرة بمفاهيم أخرى شائعة الاستعمال في التداولات اللغوية المألوفة، وهي مفاهيم متمفصلة من حيث حمولاتها الدلالية مع معاني المقاومة بمستويات متفاوتة، كمفاهيم التصدي، والتحدي، والمواجهة، والاحتجاج، والنضال، والكفاح، والدفاع، ورد الفعل، والمحافظة، والثبات. ولهذا سنركز على نقد مفهوم المقاومة بمعناها التاريخي والانطربولوجي الشائع، مع الحرص على الحفاظ على العلاقة بمجتمع البحث من حيث كونه مجالا أساسيا لهذه القراءة النقدية.

أولا: المقاومة في الكتابة التاريخية والانطربولوجية

إن استعمال مفهوم المقاومة ضمن سجل التاريخ الاجتماعي المتعلق بالمغرب، بشكل عام، ارتبط بالصراعات الثقافية الكبرى[18]، هذه الصراعات التي اتخذت أشكالا عنيفة أو باردة، ليتم التمييز بين أشكال من المقاومات[19]، وقد ربطها البعض بحركة المجتمع المحتل الهادفة إلى التحرر من القوة المستعمرة، وهذا ما يمكن أن نفهمه من تعريف المقاومة كما ورد بالنص التالي: «المقاومة حركة تاريخية اجتماعية عرفها تاريخ المغرب الحديث إبان الفترة الاستعمارية الفرنسية والإسبانية منذ بداية القرن إلى منتصف الخمسينات. والمقاومة هي حركة احتجاجية اجتماعية سياسية رفضت الاحتلال وسعت للقضاء عليه، إما باستعمال أساليب المقاومة الفكرية الاجتماعية والسياسية أو باستعمال المقاومة المسلحة» (أ. بنعدادة، 2004: 45). كما أن تعريفا آخر يستعمل مفهوم التصدي الشعبي كعنوان للمقاومة بالقول: «إذا رجعنا إلى المقاومة كمفهوم نجده يعني التصدي الشعبي لكل دخيل، وطبعا هذا التصدي يكون من طرف الشعب، أي التكتل الجماعي للمواجهة التي ينتج عنها ارتفاع الصوت الشعبي أي سجل الذاكرة الجماعية الذي يخلد لبطولات الجماعة.» (ع. ركوك. 2004: 17).

18 – نجد بعض الكتابات التي تؤرخ لرسوخ ثقافة المقاومة ضد المخاطر الطبيعية بالمغرب وشمال إفريقيا منذ عصور ما قبل التاريخ اعتمادا على نتائج دراسات وأبحاث أركيولوجية، ثم بالاعتماد بعد بداية التاريخ على الكتابات اللاتنية والعربية التي تمثل وثائق يمكن تحليلها من إثبات هذا المعطى، لكن في بعده الحضاري والثقافي الذي يمثل مجالا لإبراز قوة التشبث بالهوية الأمازيغية لسكان المغرب وشمال إفريقيا. ونذكر هنا على الخصوص كتاب(2006 ، **L. Hayzoun**) وهناك أيضا من حاول تحليل علاقة الأمازيغ «البربر» بمستعمريهم، وكيف كانت مقاومتهم تستفيد من الزمن وموازنة القوة والتحرك الهادئ لتدمير الإمبراطوريات الكبرى التي كانت تغزوهم عبر التاريخ، من الإمبراطورية الفرعونية مرورا بالرومانية ثم الإسلامية، وصولا للفرنسية. ونذكر هنا بالتحديد (2008 ، **A. Neggar**)

19 – إذ يتم التمييز بين الكفاح المسلح والنضال السياسي والجهاد الديني، وهو ما نقرأه في مجمل الكتابات التاريخية حول المقاومة المغربية خلال فترة الاستعمار وبداياته والمراجع كثيرة بهذا الصدد. ونذكر من بين الكتابات:

نجد أيضا بعض الاستعمالات التي تجاوزت المعنى السياسي والعسكري للمقاومة لكنها لم تستطع التخلص من البعد الدفاعي تجاه العدو الخارجي للمفهوم مثل ما ذكره بوسلهام الكط بعد إقراره بتعدد معاني المقاومة، ليخلص للقول أنها «تهدف في عمقها إلى الدفاع بمفهومه العام عن الوطن والأرض والحقوق والهوية والحرية والاحترام والتسامح.. ومواجهة كل أنواع التسلط والاستعمار والاستغلال» (ب. الكط، 2009: 169).

إلا أن الخطاب الرسمي للدولة والذي يتبنى صيانة الذاكرة الوطنية للشعب المغربي، اختزل سلوك المقاومة في تاريخ المغرب بالزمان والمكان، حيث نجد ذلك واردا بالقانون المنظم للمندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، لتتحدد بداية ما يستحق صفة المقاومة بالمشاركة في أحداث تحرير المغرب من الاستعمار خلال الفترة الزمنية الفاصلة بين تاريخ 15 غشت 1953 و7أبريل 1956[20]، وهي الفترة التي تناسب تقريبا المدة الفاصلة بين نفي ملك المغرب محمد الخامس زمن الحماية وعودته من المنفى، لتضاف إليها فترة أخرى فيما بعد ممتدة بين 8 أبريل 1956 وفاتح أبريل 1960م لاستيعاب المشاركين في جيش التحرير لصحراء المغرب[21].

والمقاومة كسلوك اجتماعي، في هذا السياق، يتسع لبنيات وتكتلات اجتماعية تتجاوز الأسرة والعائلة لتطال التجمعات العرقية والجغرافية والاقتصادية والدينية والطائفية والسياسية وغيرها، بامتداداتها المتفاوتة المستويات. كما أن مضامينه توزعت بين اختيارات سياسية أو عسكرية انتظمت حولها حركة المجتمع المغربي ككل، أو تكتلات اجتماعية من ضمن مكوناته، لمواجهة تهديد عسكري أو سياسي خارجي يسعى لفرض سيطرته على موارد ومراكز القرار داخل حدود البلد الذي تقطنه وتنتسب له تلك التكتلات. وهنا نلاحظ أن التركيز على المقاومة ببعديها المسلح والسياسي كان الأكثر شيوعا واستهلاكا في المتن التاريخي الاجتماعي للمغرب. لكن، وفاء منا لخصوصية موضوع البحث سنركز، في سياق هذا التفصيل، على الكتابات التاريخية التي اهتمت بمنطقة الريف، حصرا أو جزئيا، مع العمل على نقل أو تحليل أحداثه الماضية ذات العلاقة بالمقاومة الاجتماعية.

20 – **الجريدة الرسمية** عدد 2421 الصادرة بتاريخ 20 مارس 1959،

21– **الجريدة الرسمية**، عدد3164 الصادرة بتاريخ 20 يوبيو 1973،

1. مقاومة المجتمع الريفي في الكتابة التاريخية

المعطيات المتوفرة حول الريف والمغرب بصفة عامة بخصوص الحقب التاريخية السابقة، سواء ما يتعلق بعصور ما قبل التاريخ أو بالفترة الممتدة من فجر التاريخ إلى بداية الفترة الإسلامية، ما زالت أولية وشديدة الاقتضاب والغموض (م. أسمهر، 2011: 20). لذا أخذنا فترة دخول الإسلام إلى بلاد المغرب كبداية لوفرة المادة المعرفية الخاصة بالمقاومة المغربية من حيث دلالاتها التاريخية عموما. لكن هذه الفترة نفسها نجد من يقسمها إلى مرحلتين، الأولى التبس فيها التأليف التاريخي حول الدول بالتأليف حول الحركات الحزبية الدينية، والثانية استقل فيها التأليف التاريخي بالمعنى الدقيق (إسطوغرافيا سياسية) عندما تأسست ممالك اعتمدت أساسا على القوة، دون أي ولاء لحزب خاص، مثل سلطنات بني مرين وبني عبد الواد وبني حفص بعد نبذهم عقيدة المهدي. فقد أرخ المؤلفون أولا للحواضر، لفاس وتلمسان وتونس، ثم انحلت الإسطوغرافيا وتفرعت إلى تواريخ محلية، فألف الناس في أحداث ولاية أو مدينة متوسطة أو طريقة صوفية أو عشيرة أو أسرة (ع. ل. العروي، 1996، ج 1 :35).

اقتناعا منا بضرورة القراءة النقدية للمؤلفات التاريخية الخاصة بمرحلة ما بعد دخول الإسلام إلى بلاد الريف، خصوصا أن أغلب الكتابات في هذا الصدد لا تتجاوز سرد الأحداث وإبراز الشخصيات التي شاركت في صنعها، ومحاولات لكشف الأسباب المعلنة أو المضمرة لتلك الأحداث فقط، وربما ربط النتائج المترتبة عنها بامتدادات سياسية أو اقتصادية أو عسكرية أخرى، دون الذهاب لتحليل الظواهر التاريخية التي تحمل جذورا اجتماعية بالطبع وفق جدلية العلاقة المستمرة بين الأسباب والنتائج. وهذا ما يمثل النقطة العمياء في التحليل التاريخي، لأن مثل هذا العمل يتطلب كشف التاريخ الاجتماعي كسيرورة منتظمة من العلاقات التي تتجاوز التاريخ الحدثي[22]. ذلك لأن الإسطوغرافيا التقليدية، من حيث تصنيفها للأجناس التاريخية كانت لا تتجاوز الوقوف عند حالات خاصة في الحياة الاجتماعية. فقد بقيت المؤلفات التاريخية ،حسب السبتي، لزمن طويل في حدود تتراوح بين مصنفات الإخباريين التي تؤرخ لدولة أو سلطان أو منطقة، وبين

22 – ينتقد عبد الأحد السبتي الاحتفاظ برصيد الوقائع التاريخية دون الغوص لمعرفة ما تحت الحدث من بنيات اجتماعية وذهنية، لأن هذا وحده ما يمكن أن يساعد المؤرخ الاجتماعي على صياغة إشكاليات تساعده على مغادرة الحدث للكشف عن البنية، وهو ما سينقل الوقائع من التناثر إلى الانتظام، حسب رأيه. (ع. أ. السبتي، 1987: 26– 38).

التراجم والوفيات حيث ترد سير رجال ينتمون إلى عالم العلم والتصوف، بينما المناقب تخلد أعمال وكرامات الصلحاء، والأنساب ترتب وتوثق سلالات الأشراف وغيرها من البيوتات (نفس المرجع: 33)[23].

إضافة لما سبق، فإن مصادر معظم الوثائق التاريخية السابقة على فترة الاحتلالين الفرنسي والإسباني، والتي كتبت حول المجتمع القروي المغربي عامة، تعود لكتاب حضريين، و»معظمهم من السائرين في ركاب المخزن» (ع. ر. المودن ، 1987 :19). حيث أن هذه الوثائق، مع ندرتها، لا تكشف البنيات الداخلية للمجتمع القروي بقدر ما تحكمها علاقته بالسلطة المركزية للمخزن. وهذه الندرة تتعمق أكثر عندما يتعلق الأمر بتاريخ المجتمع القروي بشمال المغرب وخصوصا منطقة الريف. فالوثائق التاريخية التي تعود لقرون غابرة تصبح شبه منعدمة، نظرا لما كان يتميز به هذا المجتمع من الاعتماد الكبير على ثقافة السرد الشفاهي للتاريخ المحلي داخليا، وكذلك شدة المقاومة لكل محاولات الاستكشاف الأجنبية[24]. وهذا ما يشير إليه موليراس بقوله: «لا يمكن لأي أوروبي أن يتباهى بكونه عبر الريف، فهذه المنطقة مجهولة وغامضة، وقد ظلت محتفظة بسرها ومغطاة بحجاب منيع» (أ. موليراس. 2007 : 46)[25].

إلا أنه مقابل هذا الوضع نسجل مبادرة قوية لإعادة كتابة تاريخ الريف خلال فترة إمارة بني صالح من قبل أحمد الطاهري، والتي سارت في اتجاه فك ألغاز التشابك القبلي آنذاك وعلاقته ببناء وسيرورة المؤسسات السياسية، ومدى ارتباط مفهوم المقاومة بمشروعية العمل السياسي والزعامة بإمارة بني صالح بالنكور، سواء تعلق الأمر باستراتيجيات إبعاد السخائم والتناحرات العصبية والقبلية والتعالي عليها سياسيا على مستوى مساحة الإمارة داخليا، أو باستراتيجيات تحصين وجود الإمارة ضد مكائد الدول والإمارات المعاصرة لها آنذاك، من خلال شبكة التحالفات والتعاقدات التي كانت تؤسس من خلالها

23- وهذا الرأي نجده مشتركا نسبيا مع موقف مسعود ظاهر خلال حديثه عن الوثائق التاريخية التقليدية بالجزائر، معتبرا أنها «تركز في الغالب، على أخبار الملوك، والقادة العسكريين والسياسيين، والاتفاقيات بين الدول، وهي تسقط عمدا أخبار عامة الناس، ونضال الشعوب ضد المحتلين». (م. ظاهر. 2008 :56).

24- وتستثنى بعض محاولات الاستكشاف التي قام بها بعض المستكشفين، متقمصين صفات الأطباء، كما حصل سنة 1887م مع دوفيريي (Duveyrier)، عضو الجمعية الجغرافية الفرنسية. فتمكن بانتحاله هذه الصفة من عبور منطقة الريف بأمان، و»عمله ذاك اعتبر بمثابة فتح في إطار التعريف بهذا المجال المجهول رغم قربه الجغرافي من أوروبا». وكذلك بضعة ضباط ومخبرين إسبان، بانتحالهم مهنة الطب دائما. (أ. مكاوي:63 -66).

25- وحتى عنوان الكتاب نفسه يحيل على غياب معرفة سابقة بالريف كجزء من المغرب .

لعلاقات تعاون أو مواجهة مع القوى السياسية الخارجية. فهذا الكتاب يمثل محاولة جادة لكشف خصائص البناء السياسي والثقافي والاجتماعي المقاوم بمنطقة الريف خلال الفترة موضوع الدراسة.

يعتبر مؤلف «إمارة بني صالح في بلاد النكور» محاولة تكاد تكون فريدة من حيث حجمها وجدتها في سياق إعادة بناء تاريخ البنيات الاجتماعية والسياسية والثقافية لمجتمع شمال المغرب خلال فترات التاريخ الوسيط انطلاقا من ركام المادة التاريخية المتناثرة في أكثر من مصدر، ويؤكد المؤلف ذلك بالقول: «تجدنا إذا –لأول مرة فيما نعلم– بصدد بناء وتركيب إحدى الحلقات المبتورة من تاريخ المغرب على مدار ما ينيف عن ثلاثة قرون من الزمن فيما اصطلح على تسميته من طرف رواد المدرسة التاريخية الأوروبية بالقرون المظلمة»(أ. الطاهري، 1998: 7).

وتركيزا على مفهوم المقاومة الذي يمثل المادة الأساس ضمن موضوع هذا البحث، يميز عدد من المؤرخين للمقاومة المغربية عامة بين نوعين من المقاومة، أو بالأحرى كما يقول علي الإدريسي منهجيتين للمقاومة، أولاهما قائمة على الكفاح المسلح، وقد ظهرت بكثرة في الجبال، والثانية على «المقاومة السلمية» من حيث تركيزها على ماهو فكري وسياسي، كمنهجية الحركة الوطنية(ع. الإدريسي، 2007: 274). وسنحاول فيما يأتي كشف معالم وتجليات هاتين المنهجيتين مع تجنب الإسهاب في التفاصيل التي قد تفقد الموضوع تركيزه ومنحاه العلمي.

1.1. المقاومة المسلحة

إن أغلب الكتابات التاريخية التي تناولت المراحل السابقة حتى حدود نهاية الاستعمار الاسباني، والتي تناولت مفهوم المقاومة بالريف، قد ربطته بتاريخ مقاومة القوات الغازية. هذه المقاومة المسلحة التي تمتد بجذورها أحيانا، حسب المعطيات التي تنقلها بعض الوثائق التاريخية، لما قبل الميلاد(A. Elgharbaoui،1975 : 8.) وتصل ذروة بروزها خلال فترة حرب الريف التحريرية التي قادها محمد بن عبد الكريم الخطابي ضد القوتين الاستعماريتين الإسبانية والفرنسية. ويؤكد ذلك الغرباوي، مخصصا منطقة الريف، بالقول: «لقد تعرضت منطقة الريف بالشمال الغربي، ومنذ القدم، لهجمات المحتلين والغازين، ويشير المؤرخون بهذا الصدد إلى أن الفينيقيين والقرطاجيين، كانوا

أول من قام بغزو الريف الغربي ما بين القرنين الثاني عشر والسابع قبل الميلاد.» (ibid : 8) وذلك، حسب أسمهر، لكون القوى الطامعة في استعمار المغرب القديم تسربت أساسا من الواجهة المتوسطية، مما جعل هذه الأخيرة في مقدمة المناطق التي تأثرت بمثل هذه الأحداث، لكن امتناع الريف عن الخضوع لسيطرة القوى الغازية منذ ذلك التاريخ يربطه الكاتب بالطبيعة الجبلية للمنطقة التي يحتمل أنها قد لعبت أدوارا إيجابية لصالح ساكنتها. فوسط الريف وشرقه الذي يتميز بوعورة تضاريسه لم يخضع للسلطة الرومانية، وبذلك أدرجته بعض الدراسات ضمن ما يسمى «إفريقيا الحرة» (م. أسمهر، 2011: 35 -36). بل أكثر من ذلك كان الريف منطلقا لعمليات قرصنة هددت الوجود الروماني بموريطانيا الطنجية فهددت أمنه وعجلت برحيله (م. اللبار. 2001: 66).

نرى من خلال هذه الأمثلة من الكتابات التاريخية، كما هو الأمر في العديد من الكتابات الأخرى التي تناولت تاريخ الريف، أنها ركزت على شدة الدفاع الذي تبديه ساكنته عن أرضها، وقد استفادت من الموقع الجغرافي والطبيعة التضاريسية الصعبة لجبال الريف. أما موليراس فيركز على عاملي العرق وقيم الارتباط بالأرض التي يحملها الريفي تجاه موطنه بقوله: «وهي (منطقة الريف) تتوفر على عرق من أكثر أعراق العالم صلابة، عرق لم يخضع أبدا للأجنبي؛ ولربما كان العرق الوحيد على الأرض، الذي لن يقول عنه التاريخ أي سوء. فهذا الشعب الصغير، تمتع باستقلاله في كل الحقب. لذلك فإن الريفي يعشق موطنه إلى حد العبادة. وهو يحمل حقدا دفينا لإسبانيا التي نجحت في الاستيلاء على بعض صخور هذه الأرض المقدسة والاحتفاظ بها، لكن بأي ثمن..؟» (أ. موليراس. 2007: 46)، ويضيف في سياق آخر «وكعرق لا يروض[26] ، فإن الأمازيغ شكلوا منذ فجر تاريخهم، كابوسا للغزاة الذين أرادوا إخضاعهم. فكل من القرطاجيين والرومان والوندال والبيزنطيين والعرب والإسبان والأتراك، لم يحظوا بفترة هدوء مع هؤلاء الأعداء المهددين لوجودهم باستمرار." (نفس المرجع: 32).

26 - نلاحظ أن موليراس يركز على مصطلح العرق في تفسير شدة مقاومة الريفيين للغزاة، وهذا ما يتماشى مع السياسة الفرنسية الاستعمارية التي كانت تسعى دائما لخلق المسافات بين مكونات الوطن الواحد لتسهيل الاستيلاء عليه، ويظهر ذلك جليا في قوله «إن الأمازيغي الجزائري بالخصوص، والذي وضعنا فيه آمالنا ، أصبح معربا أكثر فأكثر، فهو يشارك مضطهديه القدامى الذين كانوا أيضا معلميه، نفس القضية. ومجمل القول لقد كان مسلما وسيظل كذلك. فالاختراق العربي مارس عليه تأثيرا مفسدا إلى الحد الذي فقد فيه، أينما تم تعريبه، ليس فقط حب الوطن، بل فكرة هذا الأخير ذاته.» (نفس المرجع: 32).

إن تعداد موليراس للغزاة الذين تعاقبوا عل شمال المغرب قصد إخضاعه لسلطتهم قد يساعد كثيرا على فهم رسوخ ثقافة المقاومة لدى مجتمعات هذه المناطق، وهذا ما يعبر عنه الغرايب محمد، لكن مع تعميم الحكم على كل الأمازيغ، بالقول:« تاريخ الأمازيغ هو تاريخ مقاومتهم، وعلى هذا الأساس انبنى جانب كبير من ثقافتهم، وتكون لديهم رصيد مهم من الممارسات الاجتماعية ذات طبيعة حربية، تحولت بقوة الأشياء إلى نوع من الأعراف التي زادت رسوخا مع حدة البداوة. وغدا التنكر لها، تحت أي ذريعة كانت، من العوامل التي تفقد الإنسان الأمازيغي وضعه الاعتباري داخل المجتمع» (م. الغرايب، 2005: 161).

وقد عرف عن الأمازيغ شدة بأسهم في الحروب المقدسة أيضا، خصوصا بعد اعتناقهم الإسلام. ونظرا لكثرة الحروب التي خيضت على أرض الأمازيغ، التي يشكل الريف جزءا منها، بعناوين دينية، نجد أن الإيلاني يصف ذلك بالقول: «البربر قوم وضع الله فيهم السماحة والسخاء والرأفة والرحمة للغرباء، ويشد بهم عضد المسلمين، ويعز بهم الدين...» (أ. ع. الأيلاني، 2008: 196). بل ويذهب صاحب هذا المخطوط لحد الاستشهاد ببعض الروايات الدينية المنسوبة لبعض الصحابة وللرسول أيضا[27].

أما أهم الأحداث التي سجل المؤرخون تفاصيلها بخصوص مقاومة سكان شمال المغرب للغزو الأجنبي غير الإسلامي، فتتمثل في مواجهة الأطماع الاستعمارية الإسبانية منذ القرن السادس عشر. وهو ما كان يؤثر على علاقات القبائل الشمالية بالمخزن المغربي، فجعلها أحيانا محل تقدير السلطان وامتياز مقارنة بباقي المناطق المغربية[28]، كما جر عليها غضب المخزن خلال لحظات تاريخية أخرى.[29]

27- من الروايات التي ساقها الأيلاني، نذكر ما نسبه لعلي ابن أبي طالب بالقول:»عسكر طنجة وطرابلس فارسهم وراجلهم في الحرب والبأس سواء، قلوبهم كأنها زبر الحديد»، وذكره للحديث المنسوب للنبي، أنه قال: «إن لله فرسانا في السماء»، ويعني الملائكة، «وفرسانا في الأرض»، ويعني البربر. (نفس المرجع: 194).

28- وهذا ما فعله محمد الخطيب، النائب السلطاني، عندما اقترح مكافأة الريف عن مشاركته الكثيفة في حرب تطوان بإعفائه من الضرائب لمدة عشر سنوات، وهذا ما جاء في مؤلف (ج. عياش، 1992: 105).

29- مثل العلاقات المتوترة التي كانت تسود بين قادة المقاومة بالشمال والسلطان، أو مثل حملة ابن بوشتى البغدادي لمعاقبة «إبقوين»، بعد اتهامهم بممارسة القرصنة ضد البواخر الاسبانية . وهذا ما أكده أكثر من مؤرخ لهذه المرحلة ، ومن بينهم جرمان عياش في: (نفس المرجع:127).

بعد هذا العرض المختصر، نخلص للقول أن التاريخ المكتوب حول المقاومة بشمال المغرب في مجمله هو تاريخ الكفاح المسلح ضد الأطماع الاستعمارية الأجنبية، وهو تاريخ القادة والزعامات الميدانية التي حاربت لحماية حدود الوطن، سواء بعنوان الدفاع عن الأرض أو نقاء العرق أو الدين أو الاستقلال. إلا أن ملاحظة ودراسة حركة المجتمع خلال فترة الصراع المسلح المباشر الداخلي أو ضد القوى الأجنبية، أو حتى خلال التحضير المكثف لمثل هذا الصراع، هي دراسة لظواهر اجتماعية في علاقتها بالاضطراب الناجم عن حالة التوتر الشديد داخل المجتمع. وبالتالي فالكثير من مظاهر الممارسات الاجتماعية الموصوفة من قبل المؤرخين في مثل هذه الحالات تكون سطحية المعنى، وفاقدة لعمقها الاجتماعي.

2.1. المقاومة السياسية

تركز أغلب الخطابات التاريخية المتعلقة بالمقاومة السياسية على دور الزعامة[30] في تحقيق إنجازات وبطولات ضد قوى سيطرة أجنبية أو على إفشال مخططاتها وتثبيط حركة هذه القوى التي تسعى لمصادرة القرار الداخلي للسلطة التي تتمتع بالمشروعية الاجتماعية للحكم. فالزعامة السياسية التي تستمد قوتها من الولاء الشعبي لها، وتتبنى توظيف هذا الولاء في تحقيق الغايات التي تصوغها تحت عناوين الدفاع عن المصالح العليا للمجتمع هي زعامة مقاومة عند دخولها في صراع ضد قوة غازية حول الحق في تدبير شؤون المجتمع الذي تحكمه.

فالريف، كجزء من بلاد المغرب الأقصى في الوقت الراهن، عرفت علاقاته التاريخية، كإمارة أو ككيان سياسي تاريخي، لحظات توتر وصراع ولحظات تحالف وتعاون أيضا مع مكونات سياسية معاصرة له. إلا أن الخيط الناظم في تاريخ هذه العلاقات ظل هو الدفاع عن عدد من مقومات الوجود الاجتماعي لساكنة بلاد الريف، وقد تباينت هذه العلاقات بين المواجهة والمهادنة، كما تنقل ذلك المصادر التاريخية التي سجلت بعض

30 – من الصعوبة الحديث عن زعامة سياسية خالصة في تاريخ الريف، لأنه غالبا ما كان الزعيم يجمع بين ما هو سياسي وعسكري وديني أيضا، إلا أن استخدام هذا المفهوم سيكون بمعنى جزئي لتسليط الضوء على المشروعية التي كان يتمتع بها الزعيم بالريف، والتي تتلاءم مع طرحنا لمفهوم المقاومة كاستراتيجية ممتدة عبر كل مجالات الحياة الاجتماعية ومقوماتها.

الأحداث السياسية الكبرى التي كان الريف ميدانا لنسجها، على الأقل منذ دخول الإسلام للمغرب الأقصى[31].

إن معظم الكتابات التاريخية حول الريف، حسب رأي علي الإدريسي، «قد ركزت على حربه التحريرية، كجزء من الذاكرة الجماعية للريفيين وللمغاربة، ومدى تأثيرها في الأحداث اللاحقة» (ع. الإدريسي، 2007 :198). كما أننا، في حدود قراءاتنا للنص التاريخي المكتوب لحد الآن، لاحظنا أن أغلب هذه الكتابات لم تخل من تخصيص جزء غير يسير من انشغالاتها وتحاليلها لشخصية الزعيم السياسي، وانتماءاته، ومستوى تكوينه المعرفي، وتوجهاته الفكرية والعقدية، وخصائصه القيادية، والوسائل التي سمحت له بالوصول إلى مركز القرار والاستمرار فيه. وذلك باعتبار أن القيادة هي التي تستطيع توظيف القدرات والكفاءات المنتشرة داخل المجتمع وإعادة تنظيمها بشكل يخدم مسار السعي لتحقيق المرامي الكبرى للمجتمع.

هنا نجد أن عز الدين الخطابي يؤكد هذا الرأي، ضمنيا من خلال تبريره لزعامة محمد ابن عبد الكريم الخطابي لقبائل الريف في مواجهة الاستعمار الاسباني بالقول أن حرب الريف التحريرية كانت في حاجة إلى القائد الذي سيكون له دوره وتأثيره على مجرى التاريخ، وهو ما تمثل في شخص محمد عبد الكريم، الذي كان يجمع بين الوعي الحضاري الأروبي والعمق الثقافي المحلي (ع. د. الخطابي، 2003: 72).

وإذا أخذنا شخص محمد بن عبد الكريم الخطابي كمثال لهذه الزعامات التي ظهرت بشمال المغرب سنجد أنه قد استأثر بالكثير من الاهتمام من قبل الباحثين والمؤرخين، وننقل هنا، مثلا، قول عبد الله العروي الذي يحدد مكونات نشاطات الخطابي في ثلاثة، «المكون الريفي الخالص (أو القبلي، بشكل أفضل)، والمكون الأجنبي الأوروبي والمكون السلفي». وقد حاول العروي الاستدلال على تجليات هذه المكونات الثلاث من خلال

---

31 – يتفق جل المؤرخين ذوي الاهتمام بتاريخ المغرب على أنه من الصعوبة الاعتماد على وثائق أثرية أو مكتوبة مستقاة من الأدبيات اليونانية والرومانية لمعرفة تاريخ المغرب قبل دخول الإسلام، نظرا لندرة المادة المعرفية الخاصة بتلك الحقبة. وفي هذا السياق نجد أن العروي يؤكد مثلا بصدد مدى إمكان الاعتماد على الكتابات الرومانية وحتى بعض الكتابات الاستعمارية خلال القرن التاسع عشر على ضرورة اتخاذ الحيطة الكاملة في التعامل مع «التاريخ المكتوب لفترة طويلة كانت فيها المبادرة في ذلك للدخلاء، إذ يبدو لنا من خلالها المغرب كمجال لمبادرات الغير، فلا نراه إلا من خلال فاتحيه الأجانب.». مضيفا القول بأن «المنطقة تبدو في هذا المنظور، لمدة طويلة في صورة أرض تفتح، تستغل، تمدن. وقائعها ترديد لوقائع الشرق، تاريخها تاريخ سلبي، غير إيجابي، إذ سلسلة الحوادث لا تبدأ فيها» (ع. ل. العروي، 1996 :34)

التصريحات التي كانت تعبر عن النوايا الإصلاحية التي تهدف إلى إعادة البناء باتجاه الجمهورية ذات الطبيعة العلمانية. وكذا من خلال السياسة العسكرية التي كانت تعبر عن المكون المحلي، معتبرا أنه كان المكون الأكثر حمولة بالحدس السياسي- الاجتماعي (A. Laroui، 1976 : 487).

إن تركيز العروي هنا على المكون المحلي هو محاولة منه لوضع اليد على نقطة قوة القيادة السياسية وسر نجاحها. فلا يمكن تصور نجاح حركة مقاومة مسلحة أو سياسية، حسب رأيه، دون استناد الزعامة السياسية والعسكرية التي توجهها إلى تأييد من المجتمع الذي يحضنها. وهذا ما يؤكده الفكيكي أيضا، في تحليله للمقاومة الريفية بقيادة أمزيان بالمناطق الشرقية قائلا أن: «السند الشعبي هو الذي شكل قاعدة المقاومة وحامي نظامها وضامن استمراريتها. فلم يسبق أن علمنا منذ ميلاد المقاومة بإدخال أي تغيير على نظام القاعدة الجهادية، أو أنها تعرضت لتوجيهات خارجية عن الإطار المحلي» (ح . الفكيكي. 1997: 96).

لذا، فالعديد من الكتابات كانت متفقة على أن القيادة السياسية المقاومة هي التي تنجح في تحقيق إنجازات بخصوص الدفاع عن الوجود الاجتماعي ضد أي عدوان خارجي. وذلك من منطلق أن قائد المقاومة الناجح هو الذي يستطيع استيعاب خصوصيات ومطالب مجتمعه، وكذا قيمه وتطلعاته، بجانب فهم نظام العلاقات التي تربط مكونات هذا المجتمع[32]، وذلك بهدف حشد كل الطاقات الكامنة فيه لحفظ أو تعديل أو إعادة بناء الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المحلية وفق ما يخدم الوجود الاجتماعي ككيان مادي ومعنوي حر ومستقل وقادر على الاستمرار ومواجهة التهديدات الأجنبية.

ما يمكن استخلاصه من تحليل أشكال وتجليات المقاومة السياسية في المتن التاريخي هو ذلك الربط بين البعدين السياسي والعسكري في حالة المجتمع الريفي، وحصر فعل المقاومة السياسية في الحالات التي كان يعي فيها المجتمع تهديدات وجودية خارجية[33]. وبالتالي فالقيادة السياسية المقاومة هي التي تستطيع مواجهة المخاطر السياسية والعسكرية

32- يقول عبد الله إبراهيم بنفس السياق، في حق الخطابي «فإن محمد عبد الكريم كان صوت ضمير يعبر عن مشاعر الجماهير الشعبية ويفكر مثلها». عن (م. العلمي، 2009: 131).

33 – وهذا يسري على كل المجتمعات المغاربية والعربية أيضا، بحيث أن الوثائق التاريخية، حسب مسعود ظاهر، «تركز في الغالب على أخبار الملوك والقادة العسكريين والسياسيين، والاتفاقيات بين الدول، وغيرها. وهي تسقط عمدا أخبار عامة الناس» (م. ظاهر. 2008: 56).

الخارجية، وذلك من خلال سن سياسات تهدف للاستثمار المناسب لكل نقاط القوة العسكرية والتنظيمية التي يوفرها المجتمع ككيان واقعي منتم لزمان ومكان محددين، وتفهم منطلقاته واختياراته وغاياته الصريحة أو المضمرة، وقيادته للدفاع عن هذه الاختيارات وتحصينها ضد تهديدات الغزاة الأجانب. والمجتمع يبحث باستمرار عن الزعامة السياسية التي تمثل طموحاته، كما يبقى مستعدا لإيجاد البديل الذي يخدم مصالحه التي يدركها ضمن لحظات تاريخه كلما تخلى من هم في موقع تمثيليته سياسيا عن ذلك الهدف[34].

2. المقاومة في المتن الأنطربولوجي المتعلق بالريف

لقد ظهرت الأنطربولوجيا الاستعمارية حول الريف لتفسير شدة الدفاع عن الأرض الذي أبدته مكونات المجتمع القروي والمحلي هناك، كجزء من المناطق التي استهدفتها الأطماع الاستعمارية الغربية. لأنه حسب تصورات الإدارة العسكرية الاستعمارية، لم يكن بالإمكان فهم أو تفسير المقاومة العسكرية والسياسية بالريف عبر فصلها عن تناول المعطيات الثقافية التي تحرك التصرفات الاجتماعية لتأخذ بعدا سياسيا أو عسكريا. بحيث أنه لم يبدأ الاهتمام بمنطقة «الريف» كجزء من خريطة المغرب من طرف الباحثين بشكل واضح، إلا بعد الانتصارات التي حققها الريفيون بقيادة محمد بن عبد الكريم الخطابي، خلال حرب الريف التحريرية، ضد القوتين الإسبانية والفرنسية. وخصوصا من طرف باحثين ومراقبين عسكريين إسبان وفرنسيين أول الأمر. وهو ما يؤكده ميشو بيلر بقوله: «إن الأحداث التي جرت في الريف قد أثارت الرأي العام حول هذا الإقليم، الذي ظل لحد الآن مجهولا كله تقريبا» (Michaux-Bellaire، 1927، T 26-27 : 211). لكن حجم الاهتمام العلمي بالمنطقة على مستوى الدراسات الانطربولوجية يبقى ضعيفا على العموم.

وقد تباينت الدراسات الانطربولوجية المتعلقة بالريف من حيث منظورها، ومنطلقاتها، ومرجعياتها الإيديولوجية أيضا. فإذا كانت الأنطربولوجيا الاستعمارية تحتفظ لنفسها

34 – وعلى سبيل المثال ننقل مقتطفا من نص تقرير وزعته المفوضية السامية على القوات القمعية سنة 1928 حرره أولئك الذين كانوا يغتالون ويعتقلون ويعذبون الوطنيين المغاربة، مأخوذا عن عز الدين الخطابي، الذي نقله بدوره عن مايكل مارتين، ومضمونه:« إن الصراع لم يكن ضد جيش نظامي، بل الصراع كان ضد كل شيء، ضد المناخ، ضد الأرض، ضد الزعماء، ضد قطاع الطرق، ضد متعصبين، وضد جماعات بكاملها رجالا ونساء وأطفالا. وإذا برز قائد فإنه يطاع ما دام يكافح ضدنا، ولما يستسلم لا يبقى مطاعا. ولم يكن من الممكن عقد معاهدة مع أي أحد. وعندما يهزم قائد يبرز مئة قائد يعوضونه ويلغون المعاهدة». ويعتبر الخطابي هذا التقرير اعترافا بشعبية الثورة وبتجذرها داخل المجتمع الريفي. (ع. د. الخطابي، 2003: 59).

بفضل السبق في محاولة الاستكشاف العلمي والمنهجي للمجتمع القروي بالريف عامة. إلا أنها ظلت، في مجملها، وفية لمرجعيتها الكولونيالية من خلال سعيها لتوظيف المعطيات وبنائها لخدمة السياسة الاستعمارية لبلدانها الأوروبية. وقد ظل الكثير منها خارج التداول العام في أرشيف المصالح العسكرية الاسبانية والفرنسية[35]. ويؤكد هذه الحقيقة أيضا الأنطربولوجي الأمريكي دافيد هارت، الذي تعتبر دراسته لقبيلة آيث ورياغل أهم عمل سوسيولوجي حاول مقاربة بنيات الهيكل القبلي بالريف الأوسط، وهو يصرح بذلك بقوله «إن الريف، رغم محاذاته للبحر الأبيض المتوسط شمالا، وكونه إحدى أكثر المناطق في العالم حركية ورواجا، فإنه مع ذلك لم يكن موضوع دراسات في العلوم الاجتماعية أو معروفا في العالم الخارجي مقارنة مع مناطق نائية في القارة الإفريقية» (**د. م. هارت**، 2006: 6).

لقد حاولت أغلب الأبحاث الأنطربولوجية التي أجريت على مجتمع الريف تفسير شدة المقاومة المسلحة التي عرفتها حرب الريف، وذلك بالتركيز على استقراء بنياته التقليدية، ومؤسساته، وأشكال تنظيمه، وديناميته الداخلية، وكذا ارتباطاته الخارجية بكل ما تحيل عليه من أشكال من التضامن والصراع. إلا أن محاولات فهم ظاهرة المقاومة من قبل أغلب الباحثين الذين تناولوها كموضوع للدراسة ظل مرتبطا بالبعد المسلح، وقاموا بمحاولات لتفسيرها عبر جرد وربط وتحليل العناصر المتداخلة خلال اللحظة التي تظهر فيها المقاومة كردود أفعال عنيفة ضد التدخل الأجنبي، أو من خلال استقراء مجتزئ لماضي المجتمع الريفي من خلال توليفات معينة بين أحداث وانتظامات محلية مؤقتة.

لذا نخلص للقول أنه لم يتم فحص ظاهرة المقاومة باعتبارها الجواب الاجتماعي الممتد عبر التاريخ حول مسألة حفظ الوجود كضرورة لاستمرار الحياة الاجتماعية بمختلف أبعادها. كما أن محاولات تفسير ظاهرة المقاومة الريفية أنطربولوجيا بني في أغلب الكتابات على تحليل البنيات الاجتماعية كعوامل مؤسسة للسلوك المقاوم، مع أن الأمر يحتم طرح الفرضية المقابلة، التي قد تتضمن نقيض هذه النتيجة، بحيث يمكن النظر للبنى الاجتماعية التقليدية كمظاهر للتعلق بالأنظمة المخلوقة والمتبناة والقيم المكتسبة من قبل المجتمع في علاقته التاريخية بواقعة، وذلك سعيا منه نحو إبداع أشكال المقاومة والدفاع عن استمرار وجود

35- قام قيس مرزوق الورياشي مثلا بفرز وتصنيف 1115 وحدة وثائقية تخص الخطاب الأفريقاني الاسباني وتتعلق بالمغرب، تندرج كلها تحت مقولتي «اتنوغرافيا» و«سياسة»، وذلك اعتمادا على الجرد الاتنوغرافي الذي أنجزه» رودولفو خيل كريمو». (الورياشي، 1988: 15- 33)

وحدة وتماسك الذات الجماعية المتحولة، والتكيف مع الوسط الخارجي، واستشراف المستقبل عبر استراتيجيات لتطوير إمكانات الوجود الاجتماعي.

فالنظام القبلي الذي نال الكثير من الاهتمام من جهة الباحثين، مثلا، كتعبير عن الانغلاق على الذات الجماعية المحلية ورفض التحول والانفتاح على الخارج، قد لا يكون إلا مظهرا من مظاهر المقاومة، وليس مؤسسا لها، إذ قد لا يتجاوز كونه تعبيرا عن شكل من الانتظام في مرحلة تاريخية تتميز بالتوتر واتجاه الحياة الاجتماعية إلى الانكماش تحت غطاء الهوية القبلية التي تستند إلى روابط طبيعية أو وهمية. وفي مثل هذه الحالة يمكن أن تتدحرج الهوية الجماعية لتنحصر داخل نظام الفروع واللفوف والعائلات كلما تفككت الوحدات القبلية الكبرى، لتنتج سياقا من الانتظامات المتجددة والمتواصلة عبر عمليات تفكك وتركيب مستمرة للبنيات الاجتماعية، بحثا عن تأسيس وحدات انتماء مشتركة بهويات دموية أو جغرافية أو غيرها، كعناوين ضامنة للتماسك والانسجام والتكامل الاجتماعي، والعكس صحيح أيضا[36].

لعل التنظيم القبلي وتقسيماته الداخلية واختياراته الثقافية وتحولاته التاريخية التي تميز بها المجتمع القروي الريفي خاصة والمجتمع المغربي عامة لا يمثل غاية في ذاته، بل هو نظام أبدعه المجتمع وحافظ عليه لما تميز به في كل مرحلة تاريخية من فعالية في تنظيم الحياة الجماعية الداخلية وصد الاعتداءات الخارجية، إضافة إلى ضمان الاستقلال النسبي لتركيباته الداخلية أيضا. وهذا ما لم تستطع الاتجاهات الانقسامية أن تكتشفه بتركيزها على آليات التحالف والتعارض كميكانيزمات آلية وثابتة تفسر حركية المجتمع بعيدا عن كل التأثيرات والتغيرات السوسيو-مجالية والسوسيو-تاريخية والسوسيو-اقتصادية القائمة (**E. Bouasla**، 1988 : 62-63).

إذا كانت الدراسات الانقسامية، التي حكمت أعمال معظم الباحثين الأنطربولوجيين الغربيين حول الريف، قد تعرضت لكثير من النقد[37]، فإن نقد مونسون لعمل هارت،

36 - يمكن العودة لكتاب أحمد الطاهري حول مراحل تكون واندثار إمارة بني صالح للوقوف على مثال قوي لعمليات التركيب والتفكك في سيرورة إعادة الانتظام المتكرر بحثا عن الوحدة والانسجام والقوة التي شابت الحياة الاجتماعية القبلية ببلاد النكور، خصوصا في الفصل الأخير من الكتاب والمتعلق بالنسيج الاجتماعي ومظاهر الحياة الثقافية. (الطاهري، 1998: 167 - 207)

37 - إضافة إلى لائحة من أسماء الباحثين الغربيين، الذين تصدوا للنظرية الانقسامية بالنقد، والتقليل من قدرتها على تفسير الظواهر الاجتماعية وفهمها، التي أوردها د. هارت في مقدمة الطبعة العربية لمؤلفه حول آيث ورياغل(2006). نضيف (م. الهراس، 1985). و(م. أونيا، 1997).

صاحب أضخم دراسة اتنولوجية حول قبيلة آيث ورياغل بالريف، جعل هذا الأخير لا يعثر على الحجج الكافية لدعم وجهة نظره، فتراجع عن تحليله السابق للبنية الاجتماعية الريفية، واضطر لتصحيحه في الطبعة المترجمة بالعربية لمؤلفه «آيث ورياغل»، معتبرا أنه «تحول من أطروحة مؤيدة للبنية والنظرية الانقسامية كما تقدمها الحالة الريفية إلى موقف معاكس تماما، أي مضاد للانقسامية بآيث ورياغل على الخصوص. ثم بشكل أقل منه في بعض المناطق الأخرى الناطقة بالأمازيغية بالمغرب»[38].

وانتهى هارت إلى نقد اعتماد نماذج تحليلية جاهزة بقوله: «يساورنا اليوم بعض الشك في وجود تطابق حقيقي بين المجتمعات الإنسانية في الواقع، والنماذج الاجتماعية الثقافية التي يصر الانتربولوجيون على صياغتها لتوافق هذه المجتمعات. وهكذا لا يمكننا مشاطرة وجهة نظر كيلنر التي قدمها في سياق آخر والتي تقول أن نموذجا سيئا خير من لا شيء» (**د. هارت**، 2006: 49). ويؤكد في عبارة أخرى بأن النظرية الانقسامية والنموذج الذي تمثله متصلبة جدا وضيقة إلى حد كبير. وباختصار، فهي «عبارة عن سترة المجانين. إنها لا توافق بشكل جيد العديد من المجتمعات التي أظهرت أن عناصر محددة فقط من بنياتها هي التي تتلاءم معها. كما أننا لا نرى في الأفق نظرية أخرى أقل تقييدا وأكثر شمولية تأخذ مكانها في المستقبل القريب» (نفس المرجع: 49-50).

إن التركيز على اعتبار التنظيمات والمسارات الاجتماعية داخلية المنشأ، أو خارجية المنشأ فقط، كمسلمات أولية في التحليل الانطربولوجي يجعل البحث منغلقا داخل قوالب جاهزة تحسم النتيجة منذ البداية، وتفتقر للانفتاح على خيارات أخرى قد تسمح بفهم أعمق للظواهر الاجتماعية. لذا فدراسة موضوع المقاومة من مثل هذا المنظور قد يجعلنا حبيسي الطروح التي تختزل هذه الظاهرة في وصف المجتمع كبنية من القسمات التي تنصهر وتنشطر تبعا لمنطق استاتيكي متكرر. وهذا لن يقدم جوابا كافيا لإشكالية انتشار وديمومة وتحولات سلوك المقاومة داخل كل البنيات الاجتماعية التي تتجلى أحيانا كثيرة في أشكال من اللفوف والتحالفات البعيدة عن كل الروابط الدموية والطبيعية.

38- وقد ضمن دافيد هارت هذه الطبعة مقدمة طويلة شرح فيها دوافع وخلفيات تراجعه عن اعتماد النظرية الانقسامية في تحليل المجتمع الريفي، وانتقاده لهذه النظرية أيضا بعد أن سبق له تبنيها في الطبعة الانجليزية المنشورة سنة 1976 لمؤلفه حول قبيلة آيث ورياغل. هذا التغير الذي يعتبره هارت ثمرة لنقاشه مع هنري مونسون في « American Antropologist » خلال سنة 1989 حسب قوله. (هارت، 2006: 21)

ثانيا: المقاومة كثقافة عملية بالمجتمع الريفي: الهوية الاجتماعية المقاومة

إن التهديد المستمر الذي كان يتعرض له المجتمع الريفي عبر التاريخ جعله يطور الكثير من الخبرات والتقنيات التي استطاع من خلالها حفظ وجوده المادي والرمزي، نظرا لما كان يشوب علاقاته الخارجية من التوتر والتوجس، مما كان يقلل من فرص انفتاحه على المجتمعات المجاورة وتكثيف علاقات التبادل معها. وهذا ما عبر عنه كورطوا في إحدى اختزالاته للعالم البربري بالقول «عالم يبدو أن سكونيته تمثل ميزته الأساسية...، وبتعبير آخر: عالم بشره أقل البشر استعدادا ليكونوا شيئا آخر غير ذواتهم» (**م. مبكر**، 2005: 124).

وقد تجلت مظاهر المقاومة في تطوير استراتيجيات الاعتماد على الذات على مستوى توفير الأمن بأبعاده المتعددة، الاقتصادية منها والصحية والاجتماعية والسياسية والتقنية والقيمية وغيرها. ولهذا نجد الكثير من معالم التميز في التجارب التي راكمها المجتمع الريفي بمختلف المجالات، حتى ولو تمت مقارنتها بأقرب المجتمعات المجاورة له، انطلاقا من التدبير المعيشي والاقتصادي للحياة اليومية ونظام الطب الشعبي والتجهيزات التقنية التي كان ومازال ينتجها من خلال الصناعة التقليدية المحلية، مرورا بمختلف أشكال التنظيمات الاجتماعية والسياسية التي طورها وطور قواعد اشتغالها بتواز مع تطور حاجاته، وصولا لمختلف المؤسسات والقيم والتصورات والطقوس والذكريات التي يحفظ من خلالها هويته[39].

إن اختزال هارت لمجموع الثقافة التي تختصر اختيارات المجتمع الريفي لمواجهة الضيق الاقتصادي في النزاعات الدموية والهجرة (**د. هارت**، 2006: 5)، يعبر، من خلال العامل الأول، عن انتصاره للنظرية الانقسامية أكثر منه تحليلا للمعطيات الواقعية والتاريخية، لأن النزاعات التي شهدها الريف خلال فترة الريفوبليك[40] لم تستمر أكثر

39- يحدد أحد الباحثين، مثلا، المعالم الكبرى للهوية بجبال الريف بثلاثة عناوين هي: اللغة وخصوصية العلاقة بالحواضر (تحضر قروي) والثقافة المادية الأصلية في الغالب. (**J. Vignet-Zunz**، 1994 : 112-115)

40 – وهي تشير تاريخيا، حسب **دافيد هارت**، إلى الفترة السابقة لمرحلة الاحتلال الإسباني، والتي تلخص حسبه القسم الأكبر من تاريخ الريف الاجتماعي، إذ تمتد من 1084م، تاريخ تدمير دولة بني صالح بالنكور على يد المرابطي يوسف بن تاشفين، فصار الريف لقرون طويلة في حالة «ريفوبليك». وينتقد «هارت» ربط بدايتها بالحملة التي قامت بها «محلة» بوشتى البغدادي المخزنية على الريف، والتي تمت بأمر من السلطان عبد العزيز لمعاقبة قبيلة «بقوية» على أعمال القرصنة. وهي تعني، حسبه، عند الريفيين «حالة الفوضى القبلية. كما أنها ترادف كلمة «السيبة» التي نجدها لدى بربر الأطلس». أما في الذاكرة الشعبية فهي تمثل «عهد الجهل و الظلم و النهب و انتهاك الحرمات و فقدان الأمن». دون تفكك البنيات القبلية و انهيار نظام المجالس و العقوبات. وهي تنتهي حسبهم ببداية حرب الريف «الحركة» بزعامة محمد بن عبد الكريم الخطابي الذي استتب في عهده الأمن و طبق حكم الإعدام في حق القاتل المتعمِّد. (**D.M. Hart**، 1976: 35-36)

من ثلاثة عقود من الزمن، حسب المعلومات التي حصلنا عليها من عند المسنين بالمنطقة. وهي كانت نتيجة تدخلات أجنبية، ساهمت في إضعاف وتحطيم مقومات التنظيمات المحلية بالريف. كما أن الهجرة كانت تتم بشدة بالموازاة مع تلك النزاعات، ليس كنتيجة للفقر ولكن كنتيجة لانهيار في النظام الداخلي للضبط الاجتماعي الذي كان معتمدا داخل وبين القبائل. ولهذا نعتقد أن استرتيجيات المجتمع الريفي في مقاومة كل ما يمكن أن يهدد كيانه الداخلي، هذا التهديد الذي يأخذ أبعادا خارجية وداخلية في نفس الوقت، هي التي كانت تقتضي تجديد اختياراته. ولهذا فمثل هذه الأحكام المطلقة التي تعتمد على صياغة معادلات داخلية مبتورة عن الخارج لبناء نموذج جاهز حول نظام الحياة الاجتماعية غالبا ما تكون مجانبة للصواب. ومن أجل توضيح هذا الأمر أكثر سنحاول إبراز بعض مظاهر ثقافة المقاومة التي ترسخت في الحياة العملية للمجتمع الريفي.

إذا كنا سنتحدث تحت هذا العنوان عن الهوية المقاومة بالمجتمع الريفي، فليس بودنا هنا تناول موضوع الهوية وإشكالاتها التي يمكن أن تشمل مدى ثبات أو تغير مكوناتها، أو حتى مدى اعتماد عناصر معينة كمؤشرات على الهوية الجماعية أو استبعادها، ولا طبيعة تلك المكونات التي قد تأخذ أبعادا تاريخية أو جغرافية أو قيمية أو غيرها. لكننا سنختصر الموضوع في الحديث عن الهوية التي كانت تمثل عنوانا لتدبير النزاعات ومقاومة القوى الخارجية المهددة للكيان الاجتماعي الموحد الذي كانت تسري فيه حياة الإنسان الريفي، حيث يجد ما يحتاجه وحيث يفعل قيمه وأعرافه. بتعبير آخر: تلك الهوية الجامعة التي تحدث عنها وحللها عدد من الباحثين، باعتبارها فضاء لتدبير التضامنات والنزاعات الداخلية والخارجية، والتي كانت تتراوح بين التفكك والتلاحم وفق شروط مادية ورمزية متغيرة. فمفهوم الهوية التي كانت تحيل على ثقافة خاصة بهذا المعنى كان يتم مطابقته من قبل الباحثين الانطربولوجيين الانقساميين بمفهوم السلالة، سواء بمستوياتها الواقعية كالعائلات والفرق أو الوهمية كالقبائل والتفريعات العرقية الكبرى. كما أن الأنطربولوجيا الاستعمارية ركزت في تحليلاتها، خصوصا بعد ميشو بلير وروبير مونطاني، على تعارضات قائمة بين هويات متناقضة داخل المجتمع المغربي عامة، وهي ذات أبعاد لغوية (عرب/ بربر)، وسياسية (بلاد المخزن/ بلاد السيبة)، وتنظيمية قضائية (الشرع/ العرف). وسنحاول في ما بقي من هذا الفصل القيام بقراءة نقدية مختصرة

بخصوص هذه العناصر، لإبراز مدى مساهمتها في صياغة الهوية المقاومة بالمجتمع القروي بالريف. على أن نعود لموضوع الهوية في ارتباطه بالأسرة القروية الريفية خلال معالجتنا لمضامين فصل لاحق.

1. التنظيم الجماعي القبلي

إذا كان عدد من الباحثين الأنطربولوجيين الغربيين ذوي الاتجاه التحليلي الانقسامي، قد ركزوا على الصراعات الداخلية التي كان يعيشها المجتمع الريفي خلال القرن العشرين، وخصوصا إبان فترة التفكك القبلي، أو ما سمي ب»الريفوبليك«، فمع تباين نتائج تحليلاتهم التي كانت تبحث عن أسباب التناحر القبلي داخل مكونات المجتمع المحلي وبنياته ومؤسساته[41]، ومع كل ما تعرضت له دراساتهم من نقد نتيجة استغراقهم في قراءة التعارضات الداخلية للمجتمع كأسس لحركيته، فإن أعمالهم لم تكن تخلو من وصف دقيق أحيانا لمعالم الحياة الاجتماعية الريفية. لكن قراءاتهم للحياة الاجتماعية بنظرة «هوبزية»[42] تنظر للمجتمع كحلبة دائمة للصراع الداخلي، هو ما جعلها تقرأ أنساق التضامن الاجتماعي من خلال مفاهيم الأحلاف والمعسكرات المهيأة للهجوم والدفاع ضمن نظام من العدوانية التي تعيد إنتاج نفسها في مستويات وأشكال متغيرة وأحيانا متكررة. إلا أن هذه القراءة يمكن تفنيد الكثير من أسسها باستقصاء تاريخي تركيبي لمجموع العوامل الداخلية والخارجية المساهمة في خلق الأحداث والوقائع التاريخية التي يستند إليها التحليل الأنطربولوجي الانقسامي.

في هذا السياق نستحضر ما جاء في مؤلف جرمان عياش الذي حاول تسليط الضوء على الأسباب الخارجية التي ساهمت في خلق واستمرار حالة الحرب الداخلية بين الريفيين قبل دخول الاستعمار الاسباني، من خلال اعتماده على شهادات تؤكد تجنيد إسبانيا لفرق تهدف إلى تفكيك التكتلات القبلية، وخلق حالة من الصراع الدائم الذي تعجز مؤسسات

41 – يذكر جرمان عياش مجموعة من الكتاب الذين تناولوا موضوع شراسة الريفيين، وميولهم الدائم للقتل والتناحر، وأهمهم: **أوكست موليبراس، وجاك دومان، و إدوارد ويسترمارك، و دافيد هارت. (ج. عياش،** 1992: 120-96).

42 – تقوم أطروحة الفيلسوف الانجليزي طوماس هوبز بخصوص موضوع نشأة المجتمع والسلطة كحالة انتقال من حياة الطبيعة التي كان يحكمها نظام الغاب و«حرب الكل ضد الكل» على اعتبار الإنسان شريرا بطبعه، وهو ذئب لأخيه الإنسان.

القبيلة عن تدبيره وصيانة السلم داخلها، معتبرا أن «دراسة المجتمع الريفي بمعزل عن التدخلات الأجنبية سيكون بمثابة التقوقع داخل البيضة والتغافل عن الدجاجة التي تحضنها»(ج. عياش، 1992: 112).

من جهة أخرى يرى محمد أونيا أن الاضطراب والفوضى التي شهدها الريف تكمن أسبابها في بداية الصراع بين المحميين من الجهتين الفرنسية والإسبانية. أي بين أصحاب حماية «الجمهورية» (الفرنسية) التي اختزلت في التداول المحلي واستبدلت ألفاظها وفق ما يلائم لهجة الريفيين، لتبقى منها كلمة (ريفوبليك) التي حورت من مرادف كلمة الجمهورية في اللغة الفرنسية، وبين أصحاب الحماية الاسبانية، أو «أصحاب البصبور». ونظرا لأن انبثاق مصطلح «ريفوبليك» ظل مرتبطا بوضعية الاضطراب، فصار مؤشرا على هذا التحول، وعنوانا للفتنة والشقاق بين الريفيين. ويرى أونيا بدوره أن البداية الأكثر دقة لهذه المرحلة كانت هي سنة 1897 (**م. أونيا**، 1999 :18)[43].

ومن المؤكد أيضا أنه يستحيل رد كل الصراعات الدموية إلى الظروف الاقتصادية الصعبة التي كان يعيشها سكان الريف بشكل حصري، لأن أغلبها كان عبارة عن حالات ثأر أو انتقام أو خدمات مأجورة لأطراف خارجية أكثر قربا من عالم السلطة والنفوذ منه إلى حالات القتل للاستيلاء على أملاك المقتول. كما أن القتل كفعل أو رد فعل كان يتم بدعم مؤسساتي من قبل العائلات أو الأحلاف أكثر منه عملا فرديا، إضافة إلى أن الريفيين قد لجؤوا منذ وقت مبكر إلى الهجرة الداخلية، والخارجية نحو الجزائر لتغطية نقص الموارد الاقتصادية بالريف. وحركة الهجرة كانت نشيطة جدا خلال فترة الريفوبليك، مما يضعف حجة الظروف الاقتصادية كسبب مباشر في إفراز الصراعات الداخلية خلال هذه الفترة من تاريخ المجتمع الريفي. وهذا ما يمكن تأكيده من شهادات حية بالمنطقة، ومن أكثر من مصدر تاريخي أيضا[44].

---

43 – أكد لي بعض المسنين من ساكنة منطقة آيت قمرة محدودية مدة الريفوبليك في الزمن، إذ حصروها في مدة تراوح تقديرها بين 14 سنة إلى 20سنة.

44 – ينقل **علال زروالي** عن مجموعة من الباحثين الغربيين شهادات تؤكد قدم الهجرة الريفية نحو الجزائر، نذكر منهم هنا «Duveyrier» و«Moulièras» و«Duchaud». وقد ساق عددا من الحجج لاعتباره أن هجرة الريفيين نحو الجزائر تعود إلى منتصف القرن التاسع عشر من أهمها شهادة كل من «Millot» و «Wenden» أن الهجرة (من الريف نحو الجزائر) قديمة، تعود لأبعد من ذاكرة الأجيال الحاضرة، ويقصدان بذلك الأجيال التي تعيش خلال السنوات الثلاثين من القرن العشرين». ويضيف كاتب المقال «يذكر «Bossard» (1978) بأنه في نهاية القرن التاسع عشر كانت توجد بأرزيو بالجزائر قبيلة بطوية التي كان بها 1200 ساكن من أصل ريفي». (1999: 128).

إن الاضطراب الذي شهده المجتمع الريفي خلال فترة «الريفوبليك» قد خلف آثارا واضحة على مستوى توزيع السكان على المجال الجغرافي، وعلى مستوى بنياتهم المادية والتنظيمية السابقة، إذ وصلت درجات الحيطة لتزويد منازلهم بأبراج (أشبار) مبنية فوق سطوحها للمداومة والدفاع عن النفس والملك والعرض بالسلاح ، وبرز مزيد من التشرذم الداخلي والتوجس من الغريب. وكانت هذه الفترة إعلانا لبداية تراجع سلطات النظام القبلي الذي كان يتأسس على سلسلة من المجالس السياسية ذات التمثيلية المترابطة والمتفاوتة النفوذ[45]. بدءا بمجالس ممثلي العائلات (إزدجيفن) وانتهاء بمجلس القبيلة (إمغارن)[46]. فعنوان هذه المرحلة كان هو المقاومة العائلية، إذ انكمش القرار والتماسك الجماعي أحيانا لحدود العائلة، مع استثناءات زمنية تحيل على بروز استراتيجيات متكيفة مع تجدد الحاجات الاجتماعية المؤقتة، كاستثناء أيام السوق الأسبوعي، واستثناءات مكانية خاصة بمواقع كالزوايا التي ظلت مستثناة من عمليات الانتقام المتبادل بين المجموعات المتناحرة. إضافة إلى تحييد النساء والأطفال من هذه التناحرات.

مع بداية إدراك المجتمع الريفي لخطر الأطماع الاستعمارية القادمة من شمال البحر الأبيض المتوسط، سيبدأ البحث عن التنظيم المؤسساتي القائم على التلاحم الذي يضم الجميع لمواجهة المستعمر، وهذا ما سيتحقق عبر الخضوع الطوعي السريع لسلطة ناشئة شقت طريقها بسرعة لتأخذ معالم الدولة الحديثة القائمة على قوانين ومؤسسات واضحة، بإعلان جمهورية الريف التي ستدمج القبائل المتشرذمة والمتنافرة في دولة ذات سيادة (**A. Youssoufi**، 1976: 89)، وذلك خلال مرحلة زعامة محمد بن عبد الكريم الخطابي لكل قبائل الريف. ورغم قصر مدة هذه المرحلة، فقد تميزت بتوظيف قوي للمؤسسات القبلية التقليدية المحلية، مع إدخال الكثير من التعديلات على أنظمة اشتغالها والعمل على تجاوز كل الصراعات الداخلية، من خلال تشديد العقوبات على الجرائم

45 - يمكن العودة لتفاصيل كثيرة عن أنظمة التجزؤ القبلي التي كانت تتأسس وتتراتب ضمنها هذه المجالس الهرمية البناء بالمجتمع الورياغلي، في الفصلين العاشر والثاني عشر من كتاب هارت حول «آيث ورياغل». وذلك بالوقوف خصوصا على نماذج واقعية لتراتبات القسمات العليا التي كانت ذات وظائف سياسية، والتي كانت تعبر عن نسق انقسامي ونظام تراتبي قبلي يخضع لعمليات انشطار وانصهار تبعا لمتغيرات سياسية قبلية. (**D. M. Hart**، 1976: (235-278) & (313-338))
- كما يمكن العودة لنصوص اختارها هارت من أعمال بلانكو إيثاكا الذي يشرح فيها التنظيم الاجتماعي القبلي الريفي وتراتب تمثيلياته ومجالسه السياسية بكثير من التفاصيل، ضمن: (د. هارت، 2004: 62-42).

46 - حسب دافيد هارت «إمغارن» هم فقط الذين يضمنون عمليا دائما مكانا في مجلس المجموعة. وهم الأقوى قرابة وأملاكا وسلاحا. (**D. Hart**، 1976: 35)

وكل المخالفات[47]. وبالتالي تثبيت السلم الاجتماعي محليا والتضامن لمواجهة الحصار والقوة الاستعمارية القادمة من الشمال. وهنا نقف عند قصيدة ريفية شفوية (إزري) تحكي عن ملحمة حرب الريف التحريرية، وتأتي على استنفار مختلف مكونات المجتمع الريفي بما فيها المكونين الورياغلي والبقيوي، لمواجهة الأطماع الاسبانية بالريف، وبالتالي فهي دعوة للجميع لتجاوز الصراعات الداخلية السابقة، وهي كما رواها لي «الحرشاوي امحند» من دوار تزاغين كالتالي:

إسوكد أرومي خذعورا يجذي
إسوكد اذغانمين اثيسيوظ ربي
قذين اوياغر اشاث اورخطي
اوث ايابقوي اشيعاون اربي

اذوريد طيارا كسيدي ابراهم اذوثا
مين دفارغ اذبراقي رخفيف اموكارا
ايا مولاي موحند ايا اثبير نالجنا
أيا ايت تمسمان كث أبريد أنعذا
اناح غيمجاهذن ادهار ناليقاما

ارقبطان اوربا اسوكد ماروخا
ارحاج اعما نبومجان ذرتاراف اكنغا
كنيو ايث امجاو ذمجهذن ماروخا
خنيران نابارو يتزما بطاطا

---

47 – ينقل مثلا **محمد محمد عمر بلقاضي**. (2006: 102)، أن محكمة المجاهدين قد أصدرت، منذ بداية العمل على إعادة تنظيم المجتمع الريفي لمواجهة خطر الاستعمار، أحكاما بالإعدام، مثل تلك التي صدرت بحق شخص يسمى حدو بوراس من زاوية سيدي يوسف نتيجة قتله شخصا متعمدا، ونفذه أحد أبناء المقتول وسط جمهور غفير من الناس، وحكم نافذ آخر في حق أحد الأعيان الذين ثبت تعاملهم مع الإسبان، ويسمى المرابط شعيب الحاج تهامي الدردوشي.

ايا ذيزي عزا ذين اكتوعزا
كنيو ايمجاهذن تارول ناالصحابا

اجن نذحنجيث تامزيانذ ذوسيذ ايمجاهذن
اصوراف ذقوطاطن سيدي مايكا بابا
ابابم قيموث قذنغيث حراقا
اوجي ميغ غاذتروذ ايجي ماروخا
قرفقي اشمرار ذاباس ناليتاما.

رغم استحالة ترجمة القصائد الشعرية من لغة لأخرى، لاستحالة الاحتفاظ بالقيمة الثقافية والشعرية للقصيدة، سنقوم بمحاولة ترجمة كلمات وتعابير هذه المقاطع على الشكل التالي:

هجم النصراني على كثبان الرمال[48]
متوجها نحو تغانمين49 فلم يبلغه الله مقصده
فهناك الورياغلي الذي لا يخطئ التصويب
وأنت يا بقيوي اضرب والله في عونك

طلعت الطائرة وقصفت سيدي ابراهيم[50]
كم أفرغت من القنابل والرصاص كحبات البرد
يا «مولاي محند»[51] أنت حمام الجنة

48 – يقصد به خروج الاسبان من البحر للاستيلاء على أرض الريف.
49 – منطقة مرتفعة بالريف الوسط، توجد ظهر مدينة الحسيمة حاليا.
50 – منطقة بقبيلة تمسمان.
51 – هو اللقب المحلي للأمير محمد بن عبد الكريم الخطابي.

يا بني تمسمان[52] افتحوا لنا طريق العبور
للوصول إلى المجاهدين بجبل ليقاما[53].

فالقبطان «أوريا»[54] قد هجم الآن
والحاج عمر[55] ببوبجان[56] قتل ثلاثة آلاف
لقد أثبتتم الآن يا آيت امجاو أنكم مجاهدون بحق
فقد تركتم الجنرال «نابارو»[57] يعصر البطاطس
وفي تزي عزا[58] قد استحق العزاء
إنكم يا مجاهدين أبناء الصحابة

فتاة صغيرة قصدت المجاهدين
بخطوات قصيرة، سيدي أين أبي؟
أبوك قد مات قتلته الحرب
لا داعي يا ابنتي للبكاء الآن
فالفقيه الأبيض[59] هو أبو اليتامى

رغم كل الدلالات الشعرية والتحريضية على الحرب التي تتضمنها هذه القصيدة «إزري» فهي تبرز بنية اجتماعية وثقافية واضحة للسلوك التضامني الذي كانت تقتضيه مرحلة الحرب ومقاومة الاستعمار، والدعوة لتخطي كل الحدود والهويات القبائلية

52 - سكان قبيلة تمسمان الموجودة بالجهة الشرقية للريف، والتي كانت تمثل جبهة المواجهة مع الإسبان الزاحفين من مليلية لاستعمار الريف.

53 - منطقة تمثل خط المواجهة وقت إنتاج هذا النص الشعري، بقبيلة تمسمان.

54 - تسمية محلية لقبطان في صفوف العدو.

55 - من أبطال المقاومة المنتمين لقبيلة تمسمان.

56 - ثكنة إسبانية قرب أنوال.

57 - يشير ل «فيلبيي نابارو» أحد الجنيرالات الإسبان الذي وقع أسيرا لدى المقاومة الريفية بعد معركة أنوال.

58 - منطقة بين تافرسيت وتمسمان بالريف الشرقي.

59 - أحد الفقهاء الذين كانوا يقودون عملية التحريض على الجهاد، ويظهر أنه كان ذا دور اجتماعي آخر من خلال مضمون القصيدة، رغم غموض هذا الدور الذي نسب إليه في تحمل أبوة يتامى المجاهدين الذين يستشهدون في المعارك.

الفرعية والتوحد ضمن هوية جماعية شاملة للدفاع المقدس عن الأرض ضد الغزاة «النصرانيين»، وهذا ما يظهر في تسمية الانتماءات القبلية والمناطقية كالبقيوي والورياغلي وآيت تمسمان وآيت امجاو وآيت اعزا والثناء على أدائها أو دعوتها للتوحد والمواجهة.

وتمثل مرحلة الحرب التحريرية، من جانب آخر، فترة مواجهة مباشرة ضد الأجنبي المسيحي والمخزن المغربي معا، كشريكين في تهديد ضرورات الحياة الاجتماعية المادية والرمزية لساكنة الريف[60]. كما أنها كانت مواجهة ضد الخيانة الداخلية التي قد تخدم مصالح العدو وتدمر الحياة الاجتماعية لسكان الريف[61].

وهكذا نستنتج أن أشكال التضامن والتنافر الداخلي كانت تعبر عن ثقافة مقاومة هدفها الأول تحصين الوجود الاجتماعي الذي يستند لعناوين هوياتية يستغرق بعضها بعضا، من خلال وعي اجتماعي بضرورة الوحدة أو الانفصال، بمعاني حضور أو غياب التماثل أو التوافق في الحاجات والمصالح العليا للتكتلات الاجتماعية محليا وإقليميا ووطنيا. أما بخصوص باقي عناصر الحياة والثقافة الريفيتين فهي لا تنفصل عن مفهوم المقاومة من حيث تجلياتها وأبعادها، باعتبار أنها تندرج في سياق السعي الجماعي لضمان حاجات المجتمع الطبيعية والثقافية، بما يحفظ حقه في الوجود والاستمرار. وهنا يمكن أن تندرج كل بنيات التنظيم القبلي، والقيم والتصورات التي تسندها وترسخها.

وهذه القراءة النقدية قد تسهل علينا فهم أنظمة «اجماعث» والأخماس «رخماس» واللفوف والتقسيمات القبلية الأخرى، ومدى قوة حضورها أو غيابها عبر التاريخ الاجتماعي للريف، دون أن يعني ذلك التركيز على المتغيرات الداخلية فقط، بل من

60 – قد تكون الرسالة التي رد بها السلطان يوسف على برقية المقيم العام الفرنسي بالمغرب أثناء تسليم ابن عبد الكريم الخطابي نفسه للفرنسيين، أهم وثيقة تؤكد تعاون المخزن مع الاستعمار للقضاء على المقاومة المسلحة إبان حرب الريف التحريرية، إذ بعد أن بعث الجنرال ستيغ برقية «تهنئة بنهاية التمرد الذي كان يقوده ابن عبد الكريم بالقبائل الشمالية» بعد تسليم ابن عبد الكريم نفسه للفرنسيين جاء الرد السلطاني في الصيغة التالية:
«إن برقيتكم غمرتني بالسعادة، لأننا نرى في هذا الحدث نهاية التضحيات التي قدمتها فرنسا والمغرب من أجل الأمن وعودة السلام.» (**محمد أمزيان**، 2010 :47)

61 – لعل ما تنقله المعطيات التاريخية المتعلقة بتولية السلطان يوسف بعد تنحية أخيه عبد الحفيظ من قبل السلطات الاستعمارية الفرنسية بتاريخ 12 غشت 1912، وما أعلنه المقيم العام الفرنسي بتلك المناسبة من كون حسن تعاون السلطان الجديد غدا مضمونا، قد وضع السلطان المغربي في موقع الخيانة. وبهذا أصبح الاستعمار الفرنسي يقاتل المغاربة باسم السلطان، وبحجة تأكيد سلطته في مملكته. (أ. **عياش**، 1985 :380)

خلال القيام بعملية تركيب بينها وبين المؤثرات الخارجية[62]. وإنجاز مثل هذا العمل قد يسمح بتفهم أفضل للتحولات الاجتماعية الكبرى التي شهدها المجتمع الريفي في الماضي، والتي مازالت آثارها والكثير من مظاهرها ممتدة إلى الحاضر والمستقبل.

2. اللغة الأمازيغية

كثيرة هي الكتابات المغربية التي ظهرت خلال العقدين الأخيرين مدافعة عن رسوخ وأصالة اللغة الأمازيغية بالتاريخ الاجتماعي للمغرب، لكن العديد من هذه المبادرات التي تباينت مرجعياتها ودوافعها وتحليلاتها وأهدافها بنت موضوعها على أزمات اجتماعية أفرزها استبعاد الأمازيغية من حقل التداول المؤسساتي الرسمي، والتهميش الممنهج الصريح والضمني لها من قبل دوائر القرار السياسي بالمغرب، خصوصا بعد الاستقلال.

إن استمرار الأمازيغية منذ قرون عديدة في المغرب بصفة عامة[63]، رغم كل الحركات الاستعمارية التي تعرضت لها مناطقه، ورغم كثافة العناصر الوافدة على مناطق الأمازيغ من الشمال والشرق عبر التاريخ، لم يكن ليتحقق لولا وجود قوة مقاومة اجتماعية ممتدة عبر الزمن فرضت على كل الدخلاء اعترافا بأصالة المكون اللغوي الأمازيغي كأساس من أسس الهوية القوية بالمجتمع المحلي، وبالتالي فالأمازيغية كلغة للتواصل، وكحامل للثقافة، ظلت تعتبر وجها من وجوه المقاومة من أجل حفظ الهوية بمناطق الريف. فالمجتمع الريفي مازال يسمي نفسه أمازيغيا ويسمي لغته بالأمازيغية، رغم ظهور نوع من التوزيع اللهجاتي الذي يستعمل مصطلح «ذريفيث» كمرادف للهجة الريف الأمازيغية، مع أن هذه التسمية لا تتجاوز، محليا، كونها نعتا للفتاة أو المرأة التي تنتسب لمنطقة الريف.

مع صعوبة الحصول على مصادر تاريخية تؤكد الأصول اللسانية للأمازيغية، خصوصا وأن الأمازيغ ذكروا في أكثر من مصدر كسكان عرفوا استقرارا بمناطق الشمال الإفريقي منذ بداية الأزمنة التاريخية، رغم تعدد التسميات التي كان يشار بها إليهم كالبربر والماشوش والمازييس والماكسييس والمازاكس والمازيكس والموريين والنوميديين

62 – يقر ريمون بودون بصعوبة إرجاع التحولات الاجتماعية لعوامل داخلية المنشأ أو خارجية المنشأ فقط، بل يتوقف مسار كل تحول اجتماعي على طبيعة هذا المسار والحدود الزمنية التي يجري فيها تفحصه، ومثل هذا الجدل الذي شغل مكانا واسعا في العلوم الاجتماعية، قد ظل يجهد في حل مسائل لا أجوبة عليها. (ر. بودون، 1999: 183).

63 – مع تعدد الكتابات الأجنبية التي حاولت مقاربة تاريخ الأمازيغ والأمازيغية بشمال إفريقيا، نشير إلى كتاب حاول صاحبه التركيز على رسوخ المكون الأمازيغي بالتاريخ الاجتماعي للمنطقة وهو مع اقتصاره على العناوين الكبرى والمحطات الأساسية في تتبع مسارات ومنعطفات هذا التاريخ، كتاب حامل لعدد من المعطيات المهمة وهو: (م. شفيق، 1989).

والليبيين(نفس المرجع: 11). وقد كانت الأمازيغية منذ البداية لغة أصيلة تستعمل بشكل مؤسساتي وتتسع لتحقق نسقا رمزيا كافية لاستيعاب وتعايش عدد من التركيبات الهوياتية الأخرى كالأصول العرقية والجغرافية والانتماءات الدينية والطائفية والسياسية لضمان الاستقرار والتعايش الاجتماعي. بحيث أنه إلى حدود الثلاثينات من القرن العشرين ظلت الأمازيغية، قبل صدور ظهير 16 ماي 1930[64]، لغة أساسية في مؤسسات المجتمع المغربي عامة، وكان يتم تدبير تعايشها إلى جانب اللغة العربية التي دخلت للمغرب مع دخول الإسلام بشكل تحضر فيه الكثير من الدقة والضبط في توزيع الأدوار والوظائف السوسيو-لغوية ضمن مجموع المؤسسات الاجتماعية التي يعتمد عليها الناس في حياتهم العادية، وإن كان انتشار العربية قد ارتبط بكونها لغة القرآن والصلاة، فإن ذلك لم يمنع من إمكانية تعايشها إلى جانب الأمازيغية. فلم يكن ذلك التعايش إلا وجها من وجوه تكييف التعدد اللغوي الممكن وفق نظام تتكامل فيه عناصر الهوية الجماعية دون السماح بإلغاء إحداها للأخرى[65].

لكن الأمر سيبدأ في التغير مع محاولات وضع اليد على المؤسسات الاجتماعية التقليدية للمجتمعات المحلية، والتي بدأت مع الاستعمارين الاسباني والفرنسي واستمرت مع الدولة الوطنية بعد الاستقلال، وذلك من خلال العمل على هدم هذه المؤسسات التقليدية وتعويضها بمؤسسات بديلة تمثل وجها من وجوه عقلنة السلطة والإدارة والتنظيم السياسي، طبقا لمتطلبات التدبير العقلاني للدولة الحديثة، مع ما يعنيه ذلك من محاولات المؤسسات السياسية الرسمية احتكار سلطة تدبير كل مكونات الشأن الاجتماعي بكل مضامينها وأدوات اشتغالها، سواء على مستوى التربية والتعليم أو القضاء أو الإدارة أو الإعلام أو غيرها [66].

---

64 - بعد هذا التاريخ، يعتبر محمد شفيق، أن عملية الاستعراب ستتعزز كوسيلة ثقافية لمقاومة الاستعمار الأوروبي الاستيطاني الذي أراد أن يبني أسسه على مبدأ «فرق تسد». (نفس المرجع: 90- 91).

65 - حاول الطوزي تحليل تراث المختار السوسي من خلال كتابه «سوس العالمة»، واعتبره الفقيه الأمازيغي الذي ربط بين عمله كداعية ومسلم وبين أصله الأمازيغي السوسي الأكيد على إمكانية التكامل بين ما هو إسلامي وما هو أمازيغي دون تحويل إحدى العناصر مطية للأخرى، وذلك في سياق رسالة يوجهها إلى بعض الحركات الأمازيغية والإسلامية التي تحاول إقصاء المكون الآخر و استبعاده (92 - 67) :2006 ،M. Tozy)).

66 - نذكر على سبيل المثال المصادقة على نص الميثاق الوطني للتربية والتكوين ، مع ما ترتب عن ذلك من إدماج للغة الأمازيغية ضمن تصورات إصلاحية لمناهج للتعليم عامة في ماي 2000، وصدور الظهير الملكي المؤسس للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية في أكتوبر 2001، والاعتراف بالأمازيغية كلغة رسمية في مواد الدستور في يوليو 2011.

لكن بعد العمل على فرض اللغة العربية منذ بداية الاستقلال كلغة رسمية وحيدة بمؤسسات الدولة، ضمن ما سمي بمشروع التعريب، من خلال نصوص قانونية وقرارات إجبارية ستنتقل أشكال المقاومة بهدف الحفاظ على الهوية الأمازيغية للمجتمع من الرفض الصامت والتلقائي إلى الاحتجاج العلني المنظم والعقلاني المؤسساتي. وهذا ما أفرز منظمات ومؤسسات من خارج وداخل الشرعية التي ترعاها الدولة الوطنية الحديثة، نجحت، على الأقل منذ بداية القرن الجاري، في فرض إعادة النظر رسميا في المعالجات اللغوية الماضية[67].

والمجتمع الأمازيغي بالريف، كمكون من مكونات المجتمع المغربي والأمازيغي بشكل عام، ظل مشاركا عبر التاريخ، بأكثر من استراتيجية ووسيلة ضمن سيرورة من إبداع أشكال مقاومة أي تهديد للغته وثقافته التي تعبر عن أساس من أسس هويته الراسخة[68]. إلا أن معنى المقاومة هنا لا يعبر عن ثبات مطلق للمصطلحات والتعابير عبر الزمن، رغم ما يمكن أن يعبر عنه مثل هذا الاحتفاظ بالكلمات الأصلية من قوة مقاومة، بحيث أن ديمومة المصطلح تعبر عن نوع من الحذر من الجديد، والعمل ضمنيا على إدماجه المستمر وظيفيا ضمن النظام الاجتماعي المتحول. أما اعتبار بول باسكون مقاومة الكلمات وديمومتها فوق حركية الواقع عائقا أمام التطور الاجتماعي، باعتبار أن ذلك يعبر عن اقتصاد في اللغة أحيانا وحياء من الجديد أحيانا أخرى، بل حتى عن الخوف من إطلاق قوى غامضة(**ب. باسكون**، 1986: 56 -57)، وهذا الموقف لا يكشف عن حقيقة الوجود الاجتماعي الحيوي والمتحرك بدون انقطاع.

67 - نشير بالأساس لنسيج جمعوي قوي ذي امتدادات على مستوى الوطن ككل وحتى خارجه. وهي مع مرور الوقت تتزايد أعدادها وتحاول توسيع مطالبها، ونلاحظ أنها تتمحور حول عناوين عدة، حاول رئيس الشبكة الجمعوية من أجل المواطنة بالمغرب إجمالها في أربعة محاور كبرى هي الدفاع عن دسترة اللغة وتفعيل مضامين الاعتراف بها كلغة وطنية رسمية إلى جانب اللغة العربية، والثقافة التي تتشعب مضامينها المستقاة من التراث الأمازيغي، والهوية كإيديولوجيا موحدة لإيمازيغن على مستوى الوطن وشمال إفريقيا ككل، إضافة إلى الدفاع عن تصور معين للتدبير السياسي بما يضمن الحقوق العادلة وقيمة المواطنة المنصفة لكل المغاربة بعيدا عن التمييز المنبني على معيار الدين أو اللغة. وتتحرر من هذه المحاور مطالب تفصيلية عدة ذات أبعاد سياسية وإيديولوجية متعددة، لخصها أيضا في حوالي تسعة مطالب كبرى كما جاء ذلك في مقاله: (143 - 141) :A. Arehmouch، 2010)).

68 - يؤكد كامب وغيره من المؤرخين القدماء والمعاصرين أن الأمازيغ عرفوا بشدة مقاومتهم للمثاقفة التي تعرضوا لها من قبل أكثر من جهة بفعل الغزو لأراضيهم من جهتي الشمال والشرق، ويقر بالخصوص بفشل محاولات الرومنة التي استهدفتهم باستمرار لمدة خمسة قرون.(146: G. Camps، 1980)

إن إطلاق مثل هذه الأحكام قد جاء نتيجة مقارنة غير متوازنة بين المجتمع المغربي من جهة، والذي تفرض عليه أوضاع اجتماعية وموارد تقنية وعلاقات مؤسساتية كثيفة من الخارج تحت عنوان تلبية حاجاته لمنحه إمكانية التطور، ويتحتم عليه إعادة تسميتها وإدماجها ضمن نسق حياته الداخلية، تلك الحياة التي يكون فيها ما يسمح بتلبية حاجاته المحلية تلك قبل ورود تلك المستجدات والمؤسسات من الخارج، حتى إن كان ذلك يتم بشكل ناقص، وبين المجتمعات الغربية من جهة أخرى، والتي تبني واقعها بنفسها وفق حاجاتها الخاصة، فتسمي مستجدات أوضاعها لتبرز تطورها الداخلي وثراء إنتاج وجودها الاجتماعي، وبالتالي فهي تتحكم بنفسها في تطورها الاجتماعي من خلال إعادة ترتيب متوازن للعلاقات التي تحددها لكل جديد بمكونات الوضع الاجتماعي القائم.

يعبر ثبات أو تغير وتجديد المصطلحات في المجتمعات عامة عن لعبة إخفاء وإبراز لاختلالات في الوجود الاجتماعي العام، وعن نوع من الاعتزاز بشبكة العلاقات الاجتماعية التي ينسجها المجتمع المحلي ويسميها بنفسه، والتي تعبر حتما عن وجوده الخاص والمتوازن. فالمجتمع الذي يتطور بشكل حر يعمل على توسيع مدركاته وإنتاجاته التي تظهر في استعماله للغة تأكيدا لقيمة التطور داخله، وهذا قد يتأكد من التفاصيل التي تحملها لغة المجتمعات المحلية في وصف الواقع المادي والبيئي الذي تعيش داخله، والتصنيف الدقيق لعناصر ذلك الواقع. فنجد مثلا أن لغة المناطق القريبة من البحر في الريف غنية بالمصطلحات والتسميات التي تضبط تغيرات ومكونات الوسط البحري، ونفس الشيء يقال بخصوص تصنيف النباتات والطيور وتغيرات الجو في المناطق الزراعية.

عندما تعيش المجتمعات مظاهر الغزو الخارجي فإنها تثمن قيمة حفظ الوجود الاجتماعي المحلي ومقاومة الاغتراب المجالي والقيمي والوظيفي الذي يمكن أن تتسبب فيه تلك المظاهر الوافدة، واستعمال اللغة في هذه الحالة يمثل تجليا من تجليات مقاومة هذا الغزو. وهو ما يظهر مثلا في تسمية الأستاذ بالفقيه للوظيفة المعتبرة التي كانت للفقيه ضمن المجتمع المحلي وأصبحت في ما بعد بيد الأستاذ، وتسمية القنب الهندي بالعشبة لإخفاء غياب مشروعية تعاطي زراعته، وكذا تسمية الرشوة التي لا ترتبط بأي نسق من أنساق التبادلات المحلية بالأجرة التي تعبر عن مقابل مشروع للعمل المنجز أو بالقهوة التي تحيل إلى علاقات أخلاقية وودية بين طرفين أو أكثر. وبالتالي فلا وجود للغة تقاوم التطور الاجتماعي، بل إن اللغة وسيلة من وسائل ضبط التطور الاجتماعي المتوازن، وعدم الاعتراف بالتسمية

الوافدة أو البديلة يكون نتيجة تناقض مدلولها مع مكونات أحد أو عدد من أنساق الحياة الاجتماعية المحلية الاقتصادية أو القيمية أو غيرها.

إن الأمازيغية بالريف قد اخترقتها الكثير من مكونات اللغات الأخرى كالعربية والاسبانية، لكن إدماج هذه الكلمات والتعابير في التواصل بين الساكنة كان ومازال يمر عبر تحوير تلقائي للمنطوقات اللغوية الدخيلة حتى تتلاءم مع اللسان الأمازيغي. إذ يقر اللغويون أن تطور اللغة أمر عادي، سواء عندما يتعلق الأمر بانتقالها وانتشارها خارج النطاق الذي تتداول فيه (ع. **عبد الواحد وافي**، 1973: 31)، أو عندما تفد عليها لغات أخرى بفعل الجوار وعلاقات التبادل التجاري والاجتماعي أو بالغزو والمثاقفة. فينتج عن التفاعل بين المجتمعات الناطقة بلغات مختلفة ما يطلق عليه بالاقتراض اللغوي، إذ أن اللغات تتبادل التأثير والتأثر متى اتصلت بعضها ببعض (ر. تويراس، 2005: 282)[69].

وهذا الأمر يسري على كل المكونات الاجتماعية الناطقة بالأمازيغية في المغرب، بل إن العربية نفسها نتيجة احتكاكها بالأمازيغية فقدت مقوماتها اللسنية السابقة، فنتج عنه لهجات متعددة منتشرة عبر مناطق المغرب تجمع تحت تسمية الدارجة المغربية التي اعتبرها محمد شفيق مجال التوارد بين الأمازيغية والعربية. فحسب رأيه، نشأت «الدارجة» أو «العامية» بسبب التداخل والتمازج بين اللغتين على المستويات الفونولوجية والصرفية والتركيبية والمعجمية، وهي «لغة مغربية وسط». وبتعبيره الخاص «لغة سداها «بربري» و«لحمتها» عربية وملمسها بين بين» (م. **شفيق**، 1999: 8).

3. العرف

كان يحلو للسوسيولوجيا الاستعمارية التلهي بصياغة تقابل بين الشرع والعرف باعتبارهما يعبران عن تناقض داخلي في الحياة الاجتماعية للمغاربة. وقد سار على خطاهم رواد الحركة الوطنية الذين خاضوا حملة مضادة للظهير الاستعمار الذي اشتهر بتسمية «الظهير البربري» من خلال مطابقة بين معاني الإسلام والعروبة، الذين وضعا معا ضد العرف والأمازيغية (البرابر). وهو ما يكشفه مضمون اللطيف الذي كان يرفع بمساجد المدن التي ينحدر منها هؤلاء الرواد أو التي تأثرت بهذه الدعاية التي خلطت بين السياسي والمقدس والعرق واللغة، وهي كما وردت بالعديد من الكتابات التي تناولت هذا

69 – وقد لخصت الباحثة عبر فصول البحث الذي أنجزته أهم عوامل التعريب للأمازيغ بالمغرب في الهجرات العربية والمؤسسات الدينية والتعليمية كالمساجد والرباطات والكتاتيب، إضافة إلى المثاقفة الجينيالوجية.

الموضوع كالتالي: «اللهم يا لطيف نسألك اللطف فيما جرت به المقادير، وألا تفرق بيننا وبين إخواننا البرابر». فرواد الحراك السياسي الرافض لمضامين «الظهير المنظم لسير شؤون العدلية في المناطق ذات العوائد البربرية التي لا توجد فيها محاكم مكلفة بتطبيق القوانين الشرعية»، حسب التسمية الرسمية الصادرة ضمن نص الظهير الشريف المحرر بالرباط بتاريخ 16 مايو 1930م[70] قد «عرفوا كيف يستغلون الخطأ النفسي والسياسي للفرنسيين عبر إصدارهم للظهير (البربري)، وذلك للتعبير عن مطالبهم تحت غطاء الدفاع عن الإسلام. ومن المؤكد أيضا أنه رغم اللغة الخطابية الرنانة المستعملة فإن مصير «إخوانهم» من الأمازيغيين لم يكن يحظى بمكانة حقيقية ضمن اهتماماتهم، إذا أخذنا بعين الاعتبار اتجاهاتهم وآراءهم التي كانوا يتشبثون بها دائما ومنذ زمن طويل تجاه هؤلاء الأميين الخشنين القبليين الأفظاظ» على حد تعبير دافيد هارت(**د. هارت،** 2004: 21).

فالحرب على الأعراف أو تبجيلها لم يكن موضوعا يثير هؤلاء الوطنيين، بقدر ما مثل فرصة لتحقيق انطلاق حركة احتجاجية واسعة ذات تأييد شعبي، أمدتهم برأسمال رمزي استثمروه في المفاوضات السياسية على سبيل الضغط على سلطات الحماية الفرنسية، خصوصا وأن تاريخ صدور هذا الظهير تزامن مع مرحلة نضج سياسي لدى رواد الحركة الوطنية التي ستستغل حركات التبشير العلنية الواسعة التي انتشرت بعدد من المدن والبوادي المغربية وقتئذ. والوقوف ضد ظهير 16 ماي 1930 الذي جاء في ظل هذه الظروف السياسية المتداخلة لقي دعما ماديا ومعنويا من عدد من الزعامات والمؤسسات الإعلامية والسياسية النشيطة بالمشرق العربي.

إن للأعراف عمقا تاريخيا واجتماعيا بالبوادي المغربية لا يقل عن عمق الشرع في صياغة نظام العدالة المحلية. لذا فاعتبار استمرار تفعيل الأعراف التي يصعب الفصل بينها وبين الشرع الإسلامي في سلوكات واختيارات القرويين بالمغرب حربا على الشريعة الإسلامية واللغة العربية هو ادعاء سياسي أقل ما يكون تعبيرا عن الواقع المعيش بالمناطق الأمازيغية. وفي نفس هذا المنحى يسجل هارت أن«اعتبار الظهير وسيلة لتقسيم المغرب إلى كتلة أمازيغية وأخرى عربية كان فكرة توحي إلى يوطوبيا عززتها «اللغة غير الرزينة» المستعملة في بعض المنشورات غير الرسمية للكنيسة الكاثوليكية» (نفس المرجع: 21).

70 - نشر في: الجريدة الرسمية، عدد: 919، الصادرة بتاريخ 6 يونيو1930. والذي اعتبر مكملا للظهيرين الصادرين في: 11شتنبر 1914 و 19 يونيو 1922.

إن العرف (**القاعدة أو أزرف**) تمثل جزءا من ثقافة راسخة في كل المجتمع القروي المغربي[71]. إذ يمكن بسهولة اكتشاف التعايش التاريخي بها لعدد من الأعراف إلى جانب الشرع الإسلامي، بحيث كان وما زال يتم اعتماد الأعراف في الكثير من المعاملات والسلوكات تحت ذرائع عملية. كما أن تعارض الشرع والعرف حول قضية ما كان يؤدي، في الغالب، لسكوت أحدهما وإفساح المجال لاشتغال الثاني. فالشرع كثيرا ما كان يتراجع أمام تجذر وقوة الاختيارات العرفية، أو يضطر أحيانا أخرى للدخول في تركيبات وتلفيقات تمزج بين مطالب كل من الشرع والعرف. وتعتبر مثل هذه الاختيارات من المنظور الفقهي بمثابة «نوازل». والريف يعتبر من المناطق المغربية التي سادت وما زالت تسود فيها الممارسات العرفية بشكل يكاد يكون كثيفا[72].

والريف الذي كان خاضعا للاستعمار الاسباني لم ينخرط في هذا النقاش حول نظام العدالة الملائم للمجتمع القروي المغربي، ولم يتأثر بمفاعيل الظهير البربري بشكل كبير، رغم أن السلطات الاسبانية كانت قد سمحت، وفق نظام المراقبة المدنية الذي اعتمدته خلال مرحلة التهدئة، على احترام التقاليد الإدارية لإنسان المناطق المستعمرة من خلال مراعاة أعرافه من حيث البث في النزاعات (ع. ر. **برادة**، 2007، الجزء الأول: 232). بحيث اعتبر التقاضي بين السكان المغاربة بالشمال من صلاحيات القضاء الأهلي الذي يتم تحت المراقبة الاستعمارية، قبل أن يتم سحب هذه الصلاحيات من السكان الأصليين بعد توطيد نظام فرانكو العسكري (نفس المرجع، الجزء الثاني: 86).

فالعرف، في مجتمع قبلي، مثل المجتمع القروي بالريف الشمالي الأوسط، ظل ينظر إليه ك«استراتيجية يتم بواسطتها الحفاظ على تلاحم النظام القبلي كنظام تخترقه تناقضات جوهرية تهدده، لأن التلاحم والتضامن القبلي هما إيديولوجيا أكثر من أن يكونا واقعا، لذلك كان العرف تعبيرا عن هذا التلاحم وفي نفس الوقت واجهة للدفاع عما يهدد كيان هذا التضامن»، على حد تعبير رحمة بورقية (نفس المرجع، ص:157). أما بعد انهيار الكثير من بنيات الهيكل القبلي، فاستمرار تفعيل العرف مازال يؤشر على جدارته في

71 – للمزيد من التفصيل بخصوص شيوع الأعراف وامتداداتها التاريخية بالمجتمع القروي المغربي يمكن العودة لكتاب يضم عددا من المساهمات لباحثين متخصصين حول هذا الموضوع: الأعراف بالبادية المغربية. منشورات مجموعة البحث في تاريخ البوادي المغربية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم:1. جامعة ابن طفيل. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. القنيطرة. الطبعة الأولى، مكتبة دار السلام للطباعة والنشر، الرباط 2004.

72– وهذا ما تؤكده رحمة بورقية عند تقسيمها للمناطق القروية القبلية (العالم البربري) بالمغرب إلى مناطق الجنوب وخصوصا سوس والأطلس الكبير ، حيث يوجد أكبر أثر للشرع كما يدل على ذلك وجود العرف المكتوب، ومناطق الأطلس المتوسط والريف، التي تسود فيها الممارسات العرفية بشكل يكاد يكون خالصا. (ر. بورقية، 1984: 157).

تلبية حاجات الساكنة المحلية على الأقل وتقديمه إجابات للمعاملات والحقوق على المستوى المحلي، والتي سكت عنها الشرع، أو التي لم يتهيأ المجتمع لقبولها وفق ما تحدده مبادئ الشريعة واجتهادات الفقهاء وقوانين الدولة المدنية.

من أكثر تجليات اشتغال الأعراف بمنطقة الريف نذكر علاقة الفلاح بالأرض ملكية واستغلالا، إذ أن ملكية الأرض مثلا تنتقل بين المالكين في أغلب حالات الإرث والتبادل بشكل شفوي ودون التزام واضح بمقتضيات الشرع الإسلامي أو القانون المدني، إذ غالبا ما تستثنى المرأة من حصة الإرث عند اقتسامه بين إخوتها مثلا. والأساس في حق التملك العرفي هو اعتراف الجماعة بها للمالك. أما تنظيم النشاط الزراعي فهو مجال الأعراف بامتياز، إذ تتحدد الأدوار وتتوزع وفق ما تعارف الناس عليه في تدبير الأنشطة الزراعية بالمنطقة، بدءا بتقسيم العمل بين الذكور والإناث، وتقسيم مجالات الزراعة والرعي، وتحديد نظام دقيق لحقوق المزارع والراعي والعقوبات المعتمدة في حالات الإخلال بمقتضيات الحقوق العرفية.

وتتعقد تفاصيل قواعد الأعراف أكثر عندما يتعلق الأمر بالزراعة المسقية وكيفية تنظيم هذا المجال وتوزيع مياه السقي بين المستفيدين، وطرق التدخل الجماعي لحل بعض الصعوبات التقنية التي تعرقل انسياب المياه عبر القنوات في اتجاه استغلاليات الفلاحين. فالمستفيدون من مياه السقي يجتمعون، وينتظمون حول شبكة السقي، وتعتبر الساقية «تاركا» إسقاطا ماديا للرابطة الاجتماعية التي تتكون بين السكان من خلال حقوق المياه. إذ يقوم نظام توزيع المياه عموما على أساس الدورة من أجل تدبير جيد للمياه، فالمستفيدون يستعملون من أجل توزيعه نظام الدور **«النوبة /النوبث»** تبعا لعامل الزمن. ونظام «النوبة» متجذر بمناطق الريف القروية. وهنا نجد قولا ل «إميليو بلانكو إساكا»، بأن «السكان القرويين بالريف من أكثر المجتمعات إتقانا للعمل بنظام النوبة» (**A. Elharchaoui**، 2002 : 54)

للأعراف دور هام في التسيير المائي وتدبيره بالمنطقة[73]، والدافع إلى إيجاد نظام عرفي اجتماعي متكامل الجوانب لتقنين وضبط الحقوق المائية، هو نتيجة الرغبة في عقلنة

73 – يوضح الحرشاوي نظام توزيع عرفي دقيق لمياه السقي على مستوى الدواوير بجماعة آيت قمرة التي تدخل ضمن منطقة بحثنا. والتي تكون الاستفادة منها غالبا بمعيار قرب الملكيات الزراعية من موقع عين الماء المخصصة للسقي، إلا أن ذلك لا يمنع أن يكون موقع العين داخل مجال منطقة معينة، في حين يستفيد منها سكان مناطق أو دواوير أخرى قريبة منها. ويكون ذلك نتيجة لوجود علاقات سلطة في المناطق المستفيدة، تسمح للطرف الأقوى بالدوار البعيد بفرض السيطرة والهيمنة على الطرف المالك لأراضي قريبة من العين المائية. ونفس الشيء يتكرر على مستوى توزيع حصص الفرق والأسر والأفراد. (Ibid: 56– 86).

استعمال المياه، و صون كمياتها من التبذير، و تدبير الاستثمار اللائق من جهة، وكذا الرغبة في تحقيق السلم الاجتماعي، وإيجاد حلول توافقية دائمة لاستتباب الأمن الذي كانت تهدده باستمرار الخصومات والمنازعات[74]، والاقتتال الدائم بين الأفراد وبين مجموعات مستعملي المياه من جهة أخرى (أ. **أد الفقيه**، 2002: 143). فالعرف وفق نتائج عدد من الدراسات والأبحاث المتعلقة بتدبير مياه السقي بالمناطق القروية المغربية لا يشتغل كمصدر للحقوق المائية، ولكن كآلية ضبط في ممارسة تلك الحقوق (نفس المرجع: 148).

لعل القيمة المتجذرة التي تحظى بها القواعد العرفية والطابع الإيجابي للعادات المحلية المبنية عليها، ومدى أهميتها، سواء في المجال الزراعي أو في غيرها من المجالات، هو كونها تؤسس لنظام ضبط للحياة الاجتماعية يحظى باحترام وقبول المجتمع المحلي، ويؤكد مبادرته في تدبير مجاله الطبيعي والثقافي. إنه عنوان مقاومته، غاية ووسيلة. فالعرف إسقاط لنسق تنظيمي مجتمعي، قد ينتقل من مستوى الاستغلال المادي الاقتصادي إلى مستوى الاستثمار الرمزي والسياسي. ومن هنا يمكن القول أن الأعراف ليست بمعزل عن باقي مجالات الحياة الاجتماعية الأخرى، ولا يمكن أن تتناقض مع القواعد التنظيمية الأخرى التي يتبناها ويختارها المجتمع، فهي توظف في أكثر من مجال واحد بهدف حفظ الوجود الحيوي المادي والرمزي للمجتمع القروي المغربي عامة والريفي خاصة.

3. المؤسسات الدينية المحلية

ينظر إلى الدين في المجتمعات القديمة كمصدر أساسي للقيم الاجتماعية ولبناء الوعي الأخلاقي لدى الناس، ويسري هذا الاعتقاد على تاريخ القيم بالمجتمع المغربي بصفة عامة. لكن تأصيل ظاهرة التدين بالريف، كجزء من مكونات المجتمع المغربي يصطدم بندرة الوثائق التاريخية المتعلقة بالموضوع. فدراسة تاريخ التدين بالريف لا يمكن أن يمتد لما قبل الإسلام، لأن الحقب التاريخية السابقة، سواء ما يتعلق بعصور ما قبل التاريخ أو

74 – يقول الهراس في سياق شرحه لدوافع بناء نظام عرفي للمياه بأحد مداشر منطقة اجبالة بأن «التصدي لحبس الماء والدفاع عن استمرار جريانه في مدشر «واد أجلا» هو في الواقع دفاع عن نظام اجتماعي بكل ما يشمل عليه من جوانب إنتاجية وسياسية واجتماعية وقيمية، دفاع عن الرموز والقيم والأعراف الجماعية أكثر مما هو محاولة لتجاوز خسارة في الاقتصاد أو انخفاض في المردودية». للمزيد من التفصيل في هذا المثال يمكن العودة للمرجع: (م. الهراس، 1987).

الفترة المتدة من فجر التاريخ، الذي يبدأ بمعرفة الكتابة[75] عند شعب من الشعوب، إلى بداية الفترة الإسلامية ما زالت عبارة عن محاولات أولية وشديدة الاقتضاب والغموض (م. **أسمهر**، 2011 :20).. بل حتى مع دخول الإسلام نجد الكثير من الصعوبة في تبين السلوك الديني لدى المجتمعات التي كانت بعيدة عن مراكز السلطة. لذا، ومع وعينا بصعوبة معالجة هذا الموضوع في فقرات قليلة وشديدة الاقتضاب، سنركز هنا على الفترة الإسلامية كنموذج للتعاطي مع الدين كأساس من أسس نظام الحياة الاجتماعية عبر التاريخ الاجتماعي للريف، وكمصدر لجملة من القيم المعتمدة محليا، وبالتالي كدافع وموضوع للمقاومة من زاوية نظر انطربولوجية.

إن الدين الإسلامي ظل مصدر الكثير من القيم التي تنظم حياة المجتمع المغربي، الذي يشكل مجتمع البحث جزءا منه، منذ دخول الإسلام لبلاد المغرب. وهذا ما حاولت أن تؤكده رحمة بورقية بالقول: «مما لاشك فيه أن الدين يبقى المصدر الأساسي للقيم في المجتمعات التقليدية. غير أنها تكيف قيمها المستمدة من الدين مع بنية ذلك المجتمع. ففي المجتمع التقليدي كانت الأسرة والمدرسة أو الكتاب هي المصادر والمرتكزات الأساسية للقيم ولتلقينها للأطفال. كما أنه لم يكن هناك تمايز أو تعارض بين القيم التي تلقنها الأسرة وتلك التي يلقنها الكتاب والمدرسة. كما أن الفرد عندما ينتقل من فضاء التلقين إلى الفضاء المهني أو الحرفي كما كان الشأن بالنسبة للمجتمع المغربي في الماضي، لا يواجه تعارضا في القيم، بل يعيش استمرارية. فالمجتمع التقليدي يتميز بكونه مجتمعا أقل انفتاحا من المجتمعات الحديثة للأفراد، فيه وحدة انتماء، وبالتالي أفرز وحدة منظومة القيم، ووحدة المرجع والمعايير نظرا لذلك الانغلاق النسبي للمجتمع وقلة احتكاكه بمجتمعات أخرى. وتعمل وحدة نسق القيم بارتباط وثيق مع السلطة المطلقة لرب الأسرة وللفقيه وللحاكم. وهذا ما يجعلنا نتحدث عن النسق، وهو نسق سلطة يفرض وحدة نسق القيم». (ر. **بورقية**، 2011 :18).

لكن بعد تمعن في مضامين هذا النص يتبين أنه يحاول اختزال تحولات القيم في طفرة تعرضت لها بنية المجتمع المغربي، نتج عنها تناقض بين نظام القيم التقليدي ونظام القيم

75 – تعتبر الحضارة الأمازيغية عامة حضارة شفوية، لأن الكتابة التي اعتمدت في التأريخ لها في الغالب كانت من الخارج، وبنظرة خارجية في الغالب سواء كانت لاتينية أو عربية. ولهذا من الصعب اعتمادها كوثائق ذات قيمة علمية دون انتقادها وتفحص مدى موضوعية مضامينها. وشفوية اللغة الأمازيغية يؤكدها أيضا أندري باسي الذي حاول كشف نظام اللسان الأمازيغي وقواعده. ويمكن العودة في هذا الصدد للمرجع (A. Basset، 2012: 46).

الحديث بالمجتمع المغربي، لكنها لم تحدد خطا زمنيا واضحا بين نهاية التقليدي وبداية الحديث. وحتى مؤشرا انفتاح الأفراد واحتكاك المجتمع بالمجتمعات الأخرى الذين جاء ذكرهما في النص السابق يبقى تبريرا نسبيا لا يصح تعميمه على كل المجتمع المغربي، مادام أن الحروب وحركات الغزو والاستعمار والتجارة والهجرات لم تتوقف طوال التاريخ، خصوصا على الحدود الشمالية التي تعني الريف بالدرجة الأولى.

إن الماضي الذي يمكن وصفه بالتقليدي لا يعبر عن وحدة منسجمة وثابتة، حكمتها وحدة نسق قيم مستقرة فرضتها سلطة ثلاثية التكوين «الأب والفقيه والحاكم» منسجمة الاعتقاد والتوجيه، وإلا كيف يمكن تفسير كثرة الصراعات الثقافية والمذهبية والقيمية المتعلقة بمختلف مستويات وتركيبات المجتمع المغربي القبلية التاريخية المتعددة، والتي نقلتها كتب التاريخ التي عالجت هذا الموضوع بشكل من الأشكال.

كما أن الدين الذي ظل على طول تاريخ المجتمع المغربي منبعا للقيم، وخصوصا منذ دخول الإسلام إلى بلاد المغرب واعتناق المغاربة له إلى يومنا هذا، لم يتخذ صورة واحدة. فمع تعدد المذاهب التي اعتنقها المغاربة تاريخيا بمختلف مكوناتهم المنتشرة على مجموع المنطقة الجغرافية التي تحمل حاليا اسم بلاد المغرب[76]، والتي تعبر عن تنوع في العلاقات والسلوكات الاجتماعية التي تتحدد بنوع المذهب المتبنى. وهذا فقط لو سلمنا وقبلنا بفرضية أن للمذهب دور في ضبط وتوجيه التدين الشعبي.

فالتدين في صبغته العملية الاجتماعية لم يكن وفاء مطلقا للنص الديني والاجتهاد الفقهي، بل كانت الجماعات في المغرب بمختلف مستوياتها تتبنى بالكثير من الانتقائية ما تراه مناسبا لوجودها وحاجاتها وأولوياتها من مجموع القيم الإسلامية، وخصوصا في المجالات القروية التي كان ينعت تدينها في العديد من الكتابات التاريخية والانطربولوجية بالسطحية

76 – نقلت كتب التاريخ الكثير من المعطيات حول صراعات المذاهب وتعايشها عبر تاريخ المغرب منذ بداية ظهور الإسلام به، بما فيها الشيعية والخارجية والمالكية والوهابية، وحتى بعض المذاهب التي كانت توصف بالردة وادعاء نبوة جديدة، نتيجة كثرة التحوير الذي مس الطقوس والتعاليم الإسلامية خلال فترات سيادتها بمناطق معينة مثل: مذهب إمارة بورغواطة الذي ينسب لصالح بن طريف الذي نقل أنه أسس لديانة بربرية اللغة والمضمون دون أن يرفض تعاليم وطقوس الإسلام، بحيث أنه كتب قرءانا باللغة البربرية، وأنه حدد أوقاتا مختلفة عما جاء به الإسلام للصلاة والصيام، وأنه حرم بعض المأكولات. ونفس الشيء نقل عن صاحب مذهب آخر اسمه حاميم الذي ظهر بغمارة بالريف فدعا إلى إسلام متأثر بأعراف بربرية محلية. ويمكن العودة لتفاصيل تعاقب وتعايش المذاهب والتيارات الإسلامية وصراعاتها بأكثر من مصدر تاريخي. نذكر بخصوص دعوتي ابن طريف وحاميم ما أورده عبد الله العروي نقلا عن مؤرخين آخرين بكتابه: (ع. ل. العروي، 1994، الجزء الثاني: 16).

والتذبذب[77]، والتي ظل أهلها يتحكمون بالمسجد كمنبع لقيم الدين الإسلامي ويكيفون تعاليمه مع مقتضيات حياتهم الخاصة وطبيعة علاقاتهم بمجالهم ولحظتهم التاريخية التي يدركونها. وبذلك ظهرت تصنيفات متعددة لتصف تباينات و تناقضات واضحة بين أكثر من شكل للتدين الإسلامي، ليتم التمييز بين إسلام العرب وإسلام البربر[78]، وبين إسلام الخاصة «النخبة» وإسلام العامة[79]، وبين إسلام معياري وتدين «إسلامي» شعبي[80]، وغيرها.

وبالتالي فالتدين إلى جانب قيمته التاريخية في منح المرجعية الفكرية والروحية للنظام الاجتماعي، والتي يكون لها آثار على حياة الناس وتصوراتهم للواقع وامتداداته[81]، فهو كان ومازال يعتمد كوسيلة تؤسس بها الهويات الاجتماعية التي تستعير المفاهيم المرتبطة بالحياة الأسرية بشكل قوي وتوظفها للرفع من مستوى الترابط الداخلي بين المسلمين، من

77 – يحلل «سبيلمان» مجموعة من المعطيات المنقولة عن مصادر تاريخية حول إسلام البربر بشمال إفريقيا، والتي تؤكد حيوية الاعتقاد الديني عندهم، إذ يربطون بين المعتقد أو المذهب المتبنى وحاجاتهم الواقعية التي يساهم في قضائها. لدرجة أن البرغواطية لم تكن تعبيرا عن ردة بقدر ما كانت تعبيرا عن دين أصلي مكيف مع العقلية القبلية.

(**G. Spillmann**، 2011: 23)

78 – يعتبر كل من أنجلو غريلي وإدموند دوتي أن البربر لم يعتنقوا الإسلام بنصه ومعتقداته التي تمثل قطيعة مع معتقداتهم السابقة بل إنهم عملوا على أسلمة بقايا من دياناتهم القديمة في إسلام بربري يمثل تركيبا من الطقوس البربرية وخصوصا ما يتعلق منها بالجن والسحر والخرافات وبين الطقوس الإسلامية الخالصة. (أ. غريلي، 2009) وكذلك (**E. Doutte**, 2006).

وهنا نشير إلى كون الباحثين معا يستندان لمرجعية كولونيالية أساسها محاولة إيجاد شرخ داخل مكونات المجتمع المغربي لتسهيل وتخفيف تكاليف استعماره من قبل القوتين الكولونياليتين الاسبانية والفرنسية. خصوصا مع علمنا أن الإسلام سعى منذ بدايات ظهوره إلى استيعاب العديد من التقاليد العربية السابقة لظهور النبوة التي كانت سائدة بالمناطق العربية سواء بالتبني الكامل أو بالتعديل أو بالسكوت عنها وضمنيا إجازتها ضمن سياق العمل على إزالتها بالتدريج أو بإعادة توجيهها وعقلنتها ضمن نسق حياة دينية واجتماعية واقتصادية وسياسية متكاملة جديدة ،وإن كان ذلك بتدرج فرضه السياق الزمني لنزول الوحي طيلة فترة الدعوة النبوية بمكة والمدينة المنورة، ثم تتابع باجتهادات الفقهاء وآراء وفتاوى الأئمة. وهذا ما حاول وليام مونتغمري وات مثلا إبرازه وتحليله في كتاب له بعنوان الإسلام واندماج المجتمع (و. مونتغمري وات. 2009).

79-**G. Spillmann**, 2011: 21

80 – ورد هذا التصنيف في كتاب الثقافة والخصوبة بعبارة التدين الشعبي بدل الإسلام الشعبي إلا أنه لا يبتعد عن دلالة الإسلام كما يتصوره الممارس لطقوس التدين ما دام أنه يتبنى طقوسا منسوبة للدين الإسلامي. (**م. الهراس وإ. بنسعيد**، 1996: 99).

81– اهتم مختلف الرواد السوسيولوجيين الأوائل الذين حاولوا تفسير وفهم الحياة الاجتماعية بالتركيز إلى حد كبير على تحليل الظاهرة الدينية، قبل أن تتخذ الدراسة السوسيولوجية للأديان صبغة التخصص كفرع من فروع السوسيولوجيا في عدد من الجامعات والمعاهد الغربية. ويمكن أن نشير هنا إلى مؤلف خاص بقراءة نقدية لأعمال مؤلفين كلاسيكيين فرنسيين وألمان كدوركهايم وفيبر وماركس ودو طوكفيل وزيمل وهالبواك ولوبرا وديروش بخصوص مقارباتهم للظاهرة الدينية. ويمكن الاطلاع على هذه الدراسة النقدية ضمن كتاب (**D. Hervieu-Leger & J . P . Willaime**، 2001)

خلال الحديث عن «الأخوة» الدينية، و«دار»[82] الإسلام، بل أحيانا للتعبير عن تجاوزها بالتركيز على إبراز أولوية أواصر العقيدة على أواصر القرابة.

بناء على ما سبق، يعتبر الخضوع لتصور تكييف المجتمع للنص الديني مع مقتضيات بنيته، كقاعدة ثابتة ذات اتجاه واحد في تحليل الظاهرة الدينية كممارسة وفعل اجتماعي، إغفالا للبعد الزمني الذي يمثل عنصرا أساسيا في رسم استراتيجيات تدبير الوجود الاجتماعي ككل. بحيث أن المجتمع لا يكتفي بتكييف الدين مع متطلبات وجوده وتطوره فقط، بل يعمد أيضا لتكييف سلوكاته ومعطيات مجاله وعناصر بنياته لمقتضيات النص والخطاب الديني عندما يصبح المكون الديني نفسه مهددا، في شكل من المقاومة لحفظ ثقافة المجتمع وهويته الرمزية[83].

فبعد مضي عدة قرون على دخول الإسلام إلى بلاد المغرب وبالخصوص منطقة الريف، ورغم تعدد المذاهب والتيارات الإسلامية التي عملت على توجيه الشأن الديني بالمنطقة، باستخدام وسائل متعددة ومتغيرة عبر الزمان والمكان، فإن قبول المجتمع بشكل معين للتدين الإسلامي كان محكوما بظرفيات وشروط أملتها ضرورات اجتماعية وإيديولوجية متغيرة[84]. فالتدين كظاهرة اجتماعية تاريخية بمنطقة الريف الأوسط الشمالي

82 – فالدار هي المكان المعتاد لاجتماع الأسرة وللحياة المشتركة والحميمية والتعاونية بين أفرادها.

83 – فالكثير من الصراعات التي انخرط فيها المجتمع الريفي عبر التاريخ منذ دخول الإسلام كانت بعنوان الدفاع عن هويته الدينية، وأقرب مثال حي نجد حركة التحرير التي قادها محمد ابن عبد الكريم الخطابي التي حملت عنوان الجهاد ضد النصارى لحماية الهوية والقيم الإسلامية للمجتمع. كما كان الشأن في الجزائر عند شن الجنرال «ماسو» الحرب ضد الحجاب في 13 مارس 1958، لإجبار النساء على نزعه. فتحول بذلك ارتداؤه إلى رمز للمقاومة من أجل حفظ الهوية الدينية للمجتمع ضد المستعمر الفرنسي الذي حاول بقراره هذا إلحاق الجزائريين بالهوية العلمانية لفرنسا، وهذا ما جاء ذكره في كتاب: (**A. S. Dyalmi**، 1996: 266)

84 – فإمارة بني صالح المالكية بالنكور مثلا، والتي كانت مدعومة بمشروعية اجتماعية قوية، كما نقلته بعض الوثائق التاريخية التي اعتمد عليها الطاهري، والتي تزامن عصرها مع اشتداد التناحر المذهبي السياسي تعاملت مع موجات التوسع الشيعي والخارجي بالمغرب الأقصى ببعدين: الأول تمثل بعلاقات تقارب بينها وبين الدولة الإدريسية التي كانت تتمركز بجهتي الجنوب والغرب، والثاني تمثل بمنع تسرب التشيع الفاطمي من جهة الشرق بالحرب والقتال، لدرجة وصف معها الطاهري إمارة بني صالح بالدرع الواقي لمجموع البلاد المغربية والأندلسية من التشيع الفاطمي، الذي امتد في موجات عاتية، لم تفلح في وضع ركائز الدولة الإسماعيلية بالمغرب الأقصى. كما أن المذهب الخارجي الذي وصل للسلطة بثورة شعبية أطاحت بالمذهب المالكي، لم يستطع الاستمرار طويلا في دفة الحكم بإمارة النكور، إذ سرعان ما عدلت العامة عن السير في ركاب الثورة الصفرية، «فعمدوا إلى قتل زعيمها داوود الرندي». (**أ. الطاهري**، 1998: 206– 207).
وهذا الأمر يسري على كل المناطق المغربية، وهو ما حاول شرحه هاشم العلوي عند تحليل تعامل الأمازيغ خلال الفترة المسماة بمرحلة الفتح الإسلامي بالقول أنهم تلقوا العقيدة الإسلامية بحماس، لكنهم تحولوا ضد الفاتحين الذين تناسوها. (**هاشم العلوي**، 1995: 165).

وبالمغرب عامة، لم يكن مجرد اعتقاد ذهني بالغيب، ولا طقوسا انفعالية فردية معزولة لإنقاذ الأرواح بعد الموت، بل إن المجتمع كان يدركه كمصدر قيم ومنبع نظام علاقات بين الفرد وباقي مكونات الوجود التي يدركها ويتبادل معها التأثير والتأثر، وقد تأسست الحياة الدينية بالريف على مجموعة من المؤسسات المندرجة ضمن الحياة الاجتماعية من مساجد وزوايا ورباطات[85]. مع ما رافق تطور هذه المؤسسات من وظائف وأدوار تشعبت في مختلف مكونات الحياة الاجتماعية، الأمنية منها والسياسية والاقتصادية[86] والاجتماعية بشكل عام[87].

الظاهرة الدينية بمنطقة البحث متجذرة في تاريخ الحياة الاجتماعية لساكنتها، وقد احتضنت العديد من المؤسسات التي اكتسبت قوتها الاجتماعية وسلطتها الروحية ومشروعية فعلها السياسي من التداخل بين الدين كنظام لتدبير الحياة الاجتماعية والمجال الذي يعيش داخله المجتمع المحلي ويلبي حاجاته من تدبيره له. فمجرد جولة في منطقة البحث تؤكد للملاحظ أو الزائر رسوخ المؤسسة الدينية في تدبير المجال المادي قبل الروحي في هذه المنطقة، فصوامع المساجد وقباب الأضرحة ومزارات الصلحاء المنتشرة على مختلف مداشر منطقة الريف الشمالي الأوسط، وآثار زوايا[88]، ورباطات على شكل مساجد

85 – يعدد البوعياشي عددا من الرباطات التي كانت منتشرة على طول البحر الأبيض المتوسط بالريف، والتي كانت تستغل حسب تعبيره من قبل المجاهدين لمراقبة أنفسهم ومراقبة العدو المباغت بحرا. إنها أماكن للعبادة والتحنث والجهاد المسلح معا. (أ. **البوعياشي**، 1974: (157-152)).

86 – هناك الكثير من المعطيات التاريخية والواقعية حول الوظائف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي لعبتها الزاوية الوزانية بمنطقة بني بوفراح، والتي يوجد مقرها بمركز جماعة اسنادة حاليا، خصوصا من حيث تأثيراتها الاقتصادية بالمنطقة، وكذا تدخلاتها لتدبير العلاقات النزاعات والعلاقات الداخلية وحتى استثمار علاقاتها الخارجية مع الجهات السياسية العليا لتدبير الحياة الاجتماعية المحلية. إضافة إلى التأثيرات التي خلفتها تدخلاتها السياسية خلال لحظات تاريخية حاسمة، مثل حملة بوشتى البغدادي سنة 1898، وأحداث ثورة الريف عام 1959، والوساطة مع الفرنسيين لاستسلام محمد بن عبد الكريم الخطابي بمقر الزاوية عام 1926.

87 – هناك عدد من الكتابات التي اهتمت بالحياة الدينية في المغرب سواء بشكل جزئي كمكون ضمن أنساق وسياقات معرفية وعلمية واسعة أم بالتركيز على مؤسسة معينة من المؤسسات الدينية، ولا يسع المجال هنا لاستعراض عدد منها سواء كانت مقالات أو مؤلفات متخصصة، لكننا نشير هنا بالإضافة لمؤلف الكاتب نفسه إلى القراءة النقدية التي أنجزها عبد الغني منديب في عدد من الدراسات والأبحاث السوسيولوجية التي تناولت الظاهرة الدينية بالمجتمع المغربي، في الفصل الأول من كتابه: (**ع. غ. منديب**، 2006: (15 -68)).

88 – نذكر زاويتي الشيخ علي بن حسون بأدوز بجماعة الرواضي والوزانية باسنادة اللتان ما تزالا بنشاط باهت. أما بجماعة آيت قمرة فحاليا لا وجود لزاوية واضحة النشاط لكن المراجع التاريخية تنقل معطيات بوجود زاوية سابقة بالمنطقة تسمى زاوية «سيدي بويعقوب»، مازال الضريح وآثاربناياتها شاهدة على زمن النشاط الماضي. وقد جاء ذكر هذه الزاوية باسم زاوية «ازكرين أساسنو» بدوار آيت زكري، مع نبذة عن تاريخ وظروف نشأتها وتطورها في: (**ع. ر. الطيبي**، 1997: 10 - 11).

ضيقة ومهجورة في الوقت الراهن، تعلو القمم التي تطل على البحر المتوسط من قبيلة بقوية، كلها معالم للتدين الإسلامي العريق بتاريخ المجتمع المدروس. كما أن ملاحظة الباحث للممارسات الاجتماعية التي تعبر عن علاقات الناس بهذه المؤسسات قد تساعده بسهولة على اكتشاف تداخل آثار وبقايا تدين عريق عقديا أو مذهبيا بالمنطقة، واستمرار توجيه أغلب هذه الممارسات والعلاقات لتلبية الحاجات الاجتماعية الواقعية أو التوقعية للساكنة. وهذا ما سنتطرق لشرح بعض مظاهره في الفصول اللاحقة.

ارتباطا بواقع وحاضر المنطقة التي اخترناها كمجال لهذا البحث، نلاحظ أن المسجد هو المؤسسة الأكثر حضورا بمختلف المداشر، ذلك لأن إمام المسجد قد ظل لقرون من الزمن صوت الشرع الأساسي داخل المجال القروي بالريف. لكن السكان ظلوا يحتفظون بزمام التحكم في الإبقاء على أو استبدال هذا الصوت عند تعارضه مع ما يطلبه المجتمع المحلي ويقبله. فإمام المسجد كان ومازال يخضع تعيينه في منصبه لاختيار المجتمع المحلي بشكل من التراضي الجماعي، ويتلقى أجرته ومؤونته مباشرة من عند جماعة الدوار «اجماعث»، وتحدد مبالغ هذه الأجرة المقدرة بحساب السنة الهجرية من خلال تعاقد شفوي قابل للتجديد على رأس كل سنة بين «اجماعث» و«الفقيه». ويعتبر شهر شعبان فترة التعاقدات السنوية العادية بين الطرفين في كل المناطق القروية بالريف.

إضافة إلى ذلك يلاحظ في تسمية أراضي الأحباس ب«أراضي المسجد» **(ذامورث ندمزيذا)** تجذرا لمؤسسة المسجد بالتاريخ الاجتماعي لجماعة الدوار، بحيث أن المسجد يمثل وجها لمؤسسة اجتماعية محلية دقيقة التنظيم على مستوى التدبير المالي والاجتماعي والثقافي، وكل جماعة دوار كانت تعتمد في الغالب على موارد أراضي الأحباس لتدبير ميزانية المسجد تسييرا وتجهيزا، إضافة إلى استعدادها الدائم للتعاون والمساهمة قصد مواجهة الحالات الطارئة التي تتطلب تدخلا سريعا وجماعيا، مثل القيام بإصلاحات مستعجلة أو إضافة مرافق ضمن مساحة المسجد أو غيرها.

ومن خلال قراءة لمعطيات رقمية تتعلق بأراضي المسجد[89] يتبين مدى الاهتمام الذي كانت توليه الأسر المكونة لجماعة دوار ما في منطقة البحث لهذه المؤسسة العريقة في التاريخ الاجتماعي بالريف. وهذا الاهتمام يمتد أحيانا ليشمل أضرحة أولياء بالمنطقة «إمروبظا». فالولي بالريف عموما يحمل اسم (امرابظ)، أي المرابط الذي يتخذ من مكان العبادة موقعا للمرابطة والدفاع عن الوطن، وبالتالي فالقيمة الدينية التي منحت لهم لم تكن مفصولة عن الأداء الدنيوي. أما أضرحة «الشرفاء» فهي قليلة جدا بالمنطقة، وهي لشرفاء الزوايا أو السلالات التي تدعي انتسابها لأهل البيت النبوي، وهي لا تحظى بنفس التقدير الشعبي. كما أن الاهتمام والعناية بهذه المؤسسات ظل شأنا عاما يشارك فيه الرجال والنساء معا من خلال توزيع محلي ونوعي للأدوار. تمتد من التنظيف لأشغال الصيانة لتحبيس أراضي وممتلكات لصالح هذه المؤسسات. ويؤكد حجم العقارات المحبسة بكل جماعة قروية من منطقة البحث قدم هذا الاهتمام بالمساجد وأضرحة «المرابطين».

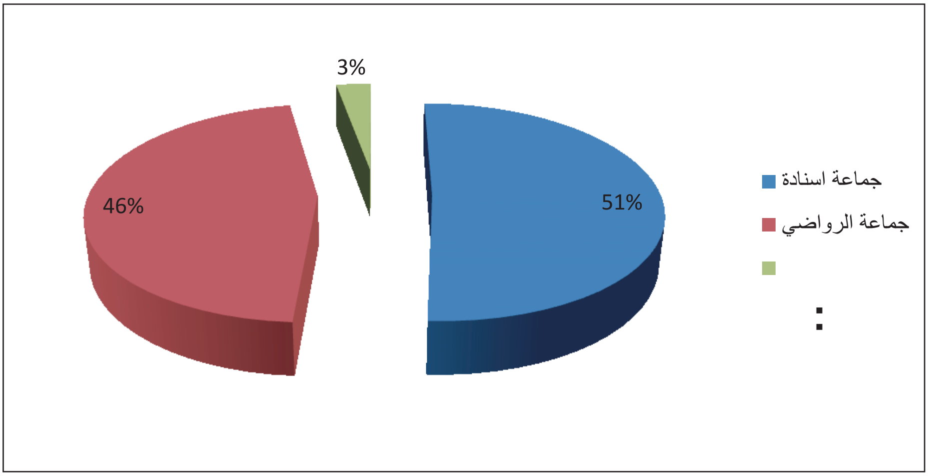
إن مجموع القطع المحبسة بمجموع منطقة البحث يصل 1512 قطعة أرضية متباينة من حيث المساحة، تتركز أغلبها بجماعتي الرواضي (700 قطعة) واسنادة (769 قطعة)، يؤكد مدى القيمة التي كانت تتمتع بها مؤسسة المسجد في الثقافة المحلية. بحيث لا يخلو مدشر تقريبا من مساحات زراعية مخصصة لمسجد أو ولي، بحيث كانت تخصص عائدات استغلال تلك الحقول لتجهيز المساجد وأضرحة المرابطين من قبل (اجماعث) بشكل محلي قبل أن تنتزعها منها الدولة، لتصبح ملكا تابعا لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

وقد اعتمدنا هنا إحصاء القطع الأرضية بدل المساحة نظرا لدلالة القطعة الأرضية بمعزل عن مساحتها كوحدة المساهمة الأسرية من أجل المسجد أو ضريح الولي، ويبين من خلال معطيات المبيان التالي تفاوت واضح في عدد الحقول المحبسة لصالح المؤسسات

89 – نشير هنا إلى أن الإحصاء المتعلق بهذه الأراضي يشمل أراضي خاصة بالمساجد وأخرى بأضرحة أولياء، مع اعتبار زاوية الشيخ علي بن حسون بجماعة الرواضي مسجدا أيضا. أما الزاوية الوزانية باسنادة فقد تم تحويل الأراضي المحبسة من أجلها لملكية خاصة بعبد العزيز الوزاني الذي تركها إرثا لأبنائه بعد وفاته منذ بضع سنوات. وهي حاليا شبه عديمة الوظيفة، بعد أن كانت لها ادوار متعددة الأبعاد في تاريخ المنطقة سابقا، سياسية ودينية واجتماعية، ونجد ملخصا لبعض أدوارها بمنطقة الريف وبني يطفت على الخصوص بمقال: (**ع. س. الوزاني**، 2007: (111 – 120)). إلا أن أدوارها السياسية خلال الحرب التي خاضها الريفيون ضد الأطماع الأجنبية كانت باهتة بل أحيانا متواطئة مع المستعمر، وهذا ما تحاشى الكاتب تناوله في مقاله. إذ يحكي المسنون من ساكنة المنطقة أنها كانت ترفع الراية البيضاء على سطح بنايتها تعبيرا عن الاستسلام لتفادي هجوم الطائرات والقوى العسكرية الاسبانية طيلة أيام الحرب ضد الاستعمار. كما يعزز هذا القول ما نقلته كتب عدة عن علاقات التعاون بين الزاوية الوزانية والمستعمر الفرنسي لتسهيل النشاط الاستعماري الذي كان يستهدف المغرب من جهة الجزائر، وذلك مقابل استفادتها من الحماية التي منحتها للشريف بركة سيدي الحاج عبد السلام سنة 1883. وهذا ما ورد مثلا في:.(**Spillmann**، 2011: 240)

الدينية المحلية بين جماعتي الرواضي واسنادة من جهة وجماعة آيت قمرة من جهة ثانية، وهذا الوضع يمكن شرحه بقدم التعمير بمناطق الرواضي واسنادة وحداثته بدواوير آيت قمرة التي مازال أغلب سكانها يحتفظون بعلاقات مع الدواوير العليا بأذرار التي تشمل شقران وآيث مزدوي من قبيلة بني ورياغل التي تعتبر أصولا لأغلب العائلات القاطنة بدواوير آيت قمرة حاليا.

المبيان 1: توزيع نسبي لأعداد القطع المحبسة من أجل المساجد وأضرحة الأولياء بالجماعات القروية الثلاث

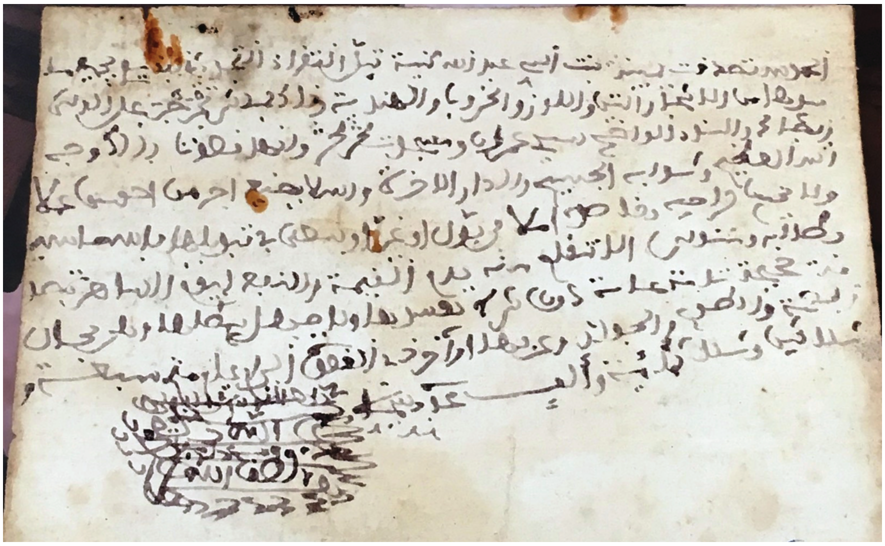


المصدر: نظارة الأوقاف بإقليم الحسيمة.

وقد شارك الرجال والنساء في تحبيس الأراضي بمختلف الجماعات القروية لصالح هذه المؤسسات، بحيث أنه رغم سيادة التحبيس الشفوي، تمكننا من الحصول على بعض الوثائق التي تؤكد مشاركة الرجال والنساء معا في ذلك. من بينها الوثيقتين الواردتين أسفله:

النسخة 1: وصية بالثلث لمسجد تغزا بجماعة الرواضي. (نظارة الأوقاف بالحسيمة).

وهذه الوثيقة التي حصلنا على نسخة منها تتعلق بوصية شخص من قبيلة بقوية بثلث ميراثه بعد موته لمسجد تغزا بجماعة الرواضي. ومضمونها هو: «الحمد لله أشهد على نفسه علي بن ابراهيم حروش التغزاتي (...) البقيوي أنه عهد مهرق للقاء الله تعالى ورجاء مغفرته واستعدادا للموت قبل نزوله وخوف فجاءته، واتباعا لحض رسول الله (ص) على الوصية ومعه يشهد لله بالوحدانية ورسوله (ص) بالرسالة والنبوة. إنه مهما حدث به حادث الموت الذي لابد منه ولا محيد حي عنه، فيخرج بعد وفاته جميع ثلث متخلفه من قليل الأشياء وكثيرها جليلها وحقيرها من الرباع والعقار ويعطى جميعه لمسجد تغزا. يكون ذلك مالها وملكها على وجه الوصية الناجزة بعد الموت. قصد بذلك وجه الله العظيم وثوابه الجسيم والدار الآخرة، والله لا يضيع أجر من أحسن عملا ولا يخيب لراجيه وقاصده أملا. إيصاء صحيحا تاما عرف قدره وشهد به عليه، وهو محمد (...) مع حفظ الشهادة ورسم الله في شهر الله جمادى الثانية عام ستة وخمسين ومائتين وألف.» الرسم ممهور بخاتم عدلين.



النسخة 2: رسم تصدق امرأة بأرض وما عليها من الأشجار لمسجد تكراكرا بجماعة الرواضي. (نظارة الأوقاف بالحسيمة).

وهذه الوثيقة التي يصعب قراءة مضامينها التفصيلية ، والتي تتضمن العبارات التالية، على قدر ما استطعنا تبينه من رسمها: "تصدقت يمينة بنت السي عبدالله (...) وبجميع ما فيها من الأشجار التين واللوز والهندية، وذلك بمدشر تجراجرا على الولي الصالح و(...) الواضح سيدي عمران ومسجد تكراكرا وإنما قصدت بذلك وجه الله العظيم وثوابه الجسيم والدار الآخرة والله لا يضيع أجر من أحسن عملا ولا يخيب لراجيه وقاصده أملا (...) حجة صحيحة تامة دون إكراه يفسدها ولا جهل يبطلها (...) عام سبعة وثلاثين وثلاثمائة وألف.» ويتضح أنها تتعلق بتصدق امرأة اسمها يمينة بنت السي عبد الله من قبيلة بقوية طوعا دون إكراه على الفعل ولا جهل بمضمون ما أقدمت عليه، بما تملكه من قطع أرض بمدشر تكراكرا، مع كل ما بها من أشجار التين واللوز والخروب والصبار، وكل ما يمكن أن تجنيه من القيمة والنفع، على ضريح الولي الصالح سيدي عمران ومسجد تكراكرا. ويعود تاريخ الوثيقة حسب ما هو وارد بآخرها لتاريخ سبعة وثلاثين وثلاثمائة وألف. وهي ممهورة بخاتم عدلين.

إلا أن تدخل الدولة منذ الاستقلال، بهدف التحكم في موارد الوقف الديني قد أفقد المساجد قدرتها المالية والاقتصادية القارة. مما جعل أسر جماعة الدوار تتدخل بشكل مستمر لحماية صورة المسجد وأدواره من خلال المساهمات الجماعية على شكل صدقات عينية أو مالية أو مساهمات جماعية لتوفير الموارد المطلوبة بشكل دوري كأجرة الإمام **(الشاظ)**، أو دائم كمؤونة الفقيه وطلبة الكتاتيب القرآنية المنحدرين من دواوير خارج المدشر الذي يتعلمون بمسجده **(النوبث)**، أو موسمي كالإطعام الجماعي ذي المضامين الدينية الذي يكون الهدف منها طلب الرضا الإلهي وتوفيقه لقضاء حاجة جماعية أو أسرية وحتى للتعبير عن شكر النعمة الإلهية **(الصذقث)**، أو لإحياء ليالي ومناسبات دينية **(التبييث)**، أو لاقتسام ثمن ولحم بهيمة تشترى وتوزع على شكل حصص عددها مناسب لعدد أسهم الأسر التي تعلن استعدادها للمشاركة في **(روزيعث)**، أو غيرها.

أما خلال السنوات الأخيرة، ففي إطار مخطط حكومي وطني لتدبير الشأن الديني، برز نوع من التدخل المباشر للدولة في تزكية الفقهاء وتعيينهم، ومساعدتهم ماديا بأجرة شهرية، للعمل بالمساجد القروية التي ظلت اجماعث تتحكم في اختيار إمام مسجدها وفقا لشروط يتراضى عليها أفراد اجماعث وحدهم، دون السماح بأي تدخل خارجي. وهذا ما بدأ يفرز بعض النتائج الجديدة التي تخل بالتوازن التاريخي الذي استمر طويلا، وقد وصلت في بعض الدواوير لشبه تهديد بفك الارتباط بين **اجماعث** والمسجد مستقبلا، من خلال امتناع عدد من أرباب الأسر عن أداء الشاظ أحيانا كتعبير عن عدم رضاهم عن الفقيه، أو باعتبار الفقيه موظفا عند الدولة مما يعفي الجماعة من تحمل تكاليف عيشه، شأنه في ذلك شأن باقي الموظفين والمأجورين الذين يؤدون خدمات بالعالم القروي كأساتذة التعليم الابتدائي والمقدمين والأعوان والكتاب بالجماعات القروية.

إن استمرار البعد المقاوم للمؤسسات الدينية القروية بالريف الأوسط الشمالي لعب أدوارا إيجابية في منح المجتمع المحلي تماسكا داخليا وهوية منفتحة على المجتمع المغربي والعالم الإسلامي ككل. كما أن هذه المؤسسات الدينية المحلية عملت على تأطير السلوك الديني والاقتصادي والسياسي عبر نسق من القيم التي ترتبط بتفعيل الشرع من خلال ربط عميق بين مقتضياته والمجال الاجتماعي الذي يدركه المجتمع المحلي ويتولى تدبيره بنفسه. إلا أن بداية فرض سياسة تبعية المسجد للدولة الموحدة سيعمل على فك الارتباط

تدريجيا بينه وبين الواقع المحلي. وهو ما سيفقد ثقة الساكنة به بخصوص مدى صلاحية مرجعيته التشريعية والقيمية محليا، خصوصا مع سلبية صورة الدولة لدى الساكنة. مما سيدفع الكثير منهم، وإن بمستويات متباينة، لإبداع أشكال جديدة لمقاومة تدخلات الدولة في المؤسسات الدينية المحلية، كالبحث عن إجابات لتساؤلاتهم حول اتجاهات الشرع بعيدا عن مؤسسة المسجد ذاتها، وربما بعيدا عن الإطار المحلي وحتى الوطني أيضا، مما سيصعب عملية التحكم في الشأن الديني والقيمي أكثر مما قد يسهله.

خلاصة الفصل

لعل اختيار منطقة الريف بشمال المغرب كمنطقة للبحث أملته قراءة في خصوصيات الظروف الصعبة التي تواجهها الحياة الاجتماعية بها. مما جعل المقاومة كمحاولة للبقاء العنيد لمجتمع الريف تمر تاريخيا عبر استراتيجيات ومغامرات شاقة وأليمة في مواجهة مخاطر الضعف والفناء بتصنيفاتها الطبيعية والبشرية. لكن مجرد قراءة سريعة في الأدبيات والخطابات التاريخية والأنطربولوجية التي عالجت ظاهرة المقاومة بمختلف أبعادها بالريف، تؤكد أنها لم تتجاوز وصف مظاهرها والعلاقات التي أنتجتها كأحداث سياسية وعسكرية كبرى ضد الثقافات الأخرى، أو كردود أفعال محافظة جماعية وطبيعية أو انفعالية تجاه الجديد والدخيل.

إذا كانت الدراسات التاريخية والانطربولوجية قد ركزت على تجليات المقاومة الاجتماعية للثقافة المغايرة خارجيا، فإننا نرى أن الأمر يمكن أن يأخذ المنحى المقابل من خلال التركيز على مقومات ثقافة المقاومة داخليا، والتي نعتقد أنها تمثل قاعدة وأساس كل أشكال المقاومة المسلحة أو السلمية التي تطفو على سطح الحياة الاجتماعية العامة خلال الاحتكاك بالثقافات الأخرى خلال لحظات تاريخية معينة، انطلاقا من اعتبارنا ثقافة وسلوك مجتمع معين كلا لا ينقسم. فالسلوك الاجتماعي المقاوم، وفق هذا المعنى، لن يكون شبيها بوميض الضوء الذي يظهر بالكامل أو يختفي بالكامل نتيجة التحكم الإرادي في زر الإنارة من عدمه، وهو لا ينتقل فجأة وبالتناوب من حالة الاهتياج إلى حالة الكمون تبعا لتراكم الرغبات والحاجات الاجتماعية الطبيعية أو فتورها، بل هو سلوك اجتماعي تلقائي مستمر ومتحول يكشف عن نفسه في أشكال وعي وتصرف مترابطة ومتغيرة تبعا لعوامل داخلية وخارجية.

إن مفهوم المقاومة سوسيولوجيا يعبر عن ظاهرة ملازمة للوجود الاجتماعي، وإن كان قد حمل دلالات تاريخية وانطربولوجية حصرته في التعبير عن سلوك اجتماعي عفوي حمل معاني التحدي المضاد، ورد الفعل، والصراع، ضد عوامل الضعف والدونية

والفناء القادمة من الخارج. فمعنى المقاومة يتسع لأكثر من ذلك ليدل على سلوك اجتماعي اعتيادي راسخ لتحصين مقومات الوجود والاستمرار، ببعديه المادي والمعنوي.

فتفعيل المجتمع الريفي لثقافة مقاومة بكل ما تتضمنه من أنظمة تبادل وقواعد ومؤسسات وطقوس ومعتقدات تم تبنيها وتطويرها عبر تاريخه الاجتماعي المحلي لا يعبر عن فعل آلي أو اعتباطي، بل هو تعبير عن اختيار قائم على تقدير اجتماعي داخلي لحاجاته ومتطلباته المتحولة عبر الزمن من جهة وعلى طبيعة المعطيات والإجابات التي تقدمها ثقافته المحلية ومنافذه على العالم الخارجي من جهة أخرى. فتبني المجتمع لثقافة معينة هو تبن لقواعد تنظم الحياة الاجتماعية التي يطلبها، وتعطي حلولا للمشاكل والاختلالات التي تخترق بنياتها وتهدد، بالتالي، وجود المجتمع كوحدة منسجمة ومتضامنة.

إن دراسة سلوك المقاومة من داخل نسيج العلاقات التي تخترق بنية الجماعة الأسرية القروية بالريف، والتي تعتبر خزانا لثقافة المجتمع الذي تنتمي إليه، يمكن أن يسمح لنا بفهم ظاهرة المقاومة وآليات اشتغالها ضمن نسق العلاقات الداخلية والخارجية للجماعة الأسرية، وذلك وفق نظرة متكاملة تجمع بين الأسرة والمجتمع الواسع الذي تتحدد داخله. وهو ما سنعمل على تحليله عبر الفصول المتبقية من هذا البحث الميداني. مما قد يسمح بإعادة قراءة مفهوم المقاومة سوسيولوجيا، وبالتالي المساهمة في الدفع نحو تراجع توظيفاته السياسية والإيديولوجية والعسكرية الضيقة والمستهلكة لصالح الدلالات العلمية النابعة من القراءة الموضوعية والواسعة للاتجاهات والخطابات وللواقع المعيش لمجتمع محدد في الزمان والمكان.

الفصل الثاني

المجال الطبيعي

«إنه لواحد من أندر المشاهد الرائعة والنبيلة التي يمكن أن يقدمها البشر أن نراهم يواجهون كارثة من كوارث الطبيعة وقد تناسوا خلافاتهم ومشاحناتهم وخصوماتهم التي تفرق بينهم، كي يتذكروا مهمتهم الكبرى المشتركة: الحفاظ على الإنسانية في مواجهة قوى الطبيعة المتفوقة.»

سيغموند فرويد

المقاومة ضمن المجال الطبيعي تعني مواجهة الإنسان الاجتماعي والواعي لمخاطر الطبيعة التي تهدد أسس وجوده، ويعبر عن هذه المخاطر عند استفحالها وشدتها بمصطلح الكوارث الطبيعية. وسنأخذ لتحديد دلالة الكارثة الطبيعية بتعريف عبد الهادي البياض، الذي صاغه بعد محاولة تأصيل جادة لدلالاته واستخداماته معتمدا في ذلك على عدد من المراجع اللغوية والفقهية والعلمية، ليصل إلى وضع تعريف تركيبي مضمونه العام: إنها تدل على كل ما قد يصيب الناس من شدة وضيق في نفوسهم ومصادر عيشهم بما يؤدي إلى ضعفهم أو هلاكهم، وذلك بتدخل قوى غير بشرية، خارجية طبيعية وقاهرة. ويعبر عن الكوارث الطبيعية أحيانا بالجائحات أو الملمات والحوادث أو الشدائد أو الدهر أو الآفات السماوية، وتشمل ما قد ينجم عن التقلبات المناخية، كالقحوط والمجاعات والعواصف والسيول والضباب والجراد والحرائق، وما قد ينجم عن الحركات التكتونية لباطن الأرض من زلازل وبراكين، إضافة إلى الأوبئة والأمراض الفتاكة التي تظهر بشكل مفاجئ أو كامتداد لإحدى الكوارث الطبيعية الأخرى(ع. ه. **البياض**، 2008: (17 – 19)).

هذه الكوارث بمختلف تنوعاتها وتسمياتها ظلت معظمها غالبا مهددة للوجود المادي والجسدي لمكونات المجتمع بالريف عموما، وللفئات الأكثر فقرا منه على الخصوص.

وسنركز في دراستنا لمنطقة البحث على الأشكال الأكثر شيوعا وحضورا منها في ثقافة المقاومة الطبيعية، معتمدين في ذلك إبراز الاستراتيجيات الأسرية للاحتراز والمواجهة ضد مخاطرها التي تهدد مقومات الوجود الطبيعي والاجتماعي المدركة من قبل الجماعات الأسرية بالمنطقة، وسنحاول دائما العثور على تجليات هذه الاستراتيجيات في نظام الحياة الأسرية اليومية لمجتمع البحث وفي الممارسات الاجتماعية المعتادة لأفراده.

أولا: مقاومة الجفاف والمجاعات

لعل الحديث عن الجفاف بصفة عامة هو حديث عن ندرة التساقطات التي تمثل المصدر الأول للمياه التي يحتاجها السكان القرويون بالدرجة الأولى، والتي تعتبر أساس نشاطهم الزراعي التقليدي. وبالتالي فتوالي المواسم الفلاحية الجافة يعني تهديدا مباشر للضرورات الحيوية بالنسبة للمجتمع القروي، وهو ما كان يتسبب تاريخيا في تدمير البيئة الخضراء من جهة ويهيج النزاعات بين الناس محليا نتيجة الفشل في تدبير الندرة الغذائية من جهة أخرى.

فتناول هذا الموضوع يؤدي مباشرة للحديث عن المجاعات التي عرفتها منطقة الريف نتيجة تتابع بعض المواسم الفلاحية التي عرفت ندرة في التساقطات أو عدم انتظام هطولها بما يخدم النشاط الزراعي السائد محليا. فالجفاف قد شكل مظهرا طبيعيا مألوفا في مناخ منطقة الريف الأوسط الشمالي[90]، حتى أن مجموعة من الكتابات التاريخية نقلت قصصا لهجرات بل حركات نزوح جماعية أحيانا عن المنطقة بسبب نقص التساقطات، وهذا ما نستشفه من قول البادسي مثلا في مؤلفه عن صلحاء الريف: « كانت مجاعة شديدة في بلادنا، كان بعض الناس يسلمون أنفسهم للنصارى ليشبعوا عندهم الطعام، فأتت سلورة إلى ساحلنا، فطلع فيها بعض جيراننا». (ع. ح. **البادسي**، 1993: 61).

باعتبار أن سكان البوادي يعتمدون في معيشهم على المداخيل الزراعية بشكل أساسي، فإن عامل الجفاف يؤثر مباشرة على حياتهم الاقتصادية، وبالتالي على أساس عيشهم ووجودهم المادي. ولهذا فالقحط وتردد سنوات الجفاف مثل عبر تاريخ المنطقة الخطر

90 – وهذا الأمر تلتقي فيه منطقة الريف مع العديد من المناطق المغربية الأخرى التي تكون فيها التساقطات في الغالب أقل من المعدل، بحكم أنه في مناخ المغرب عامة « تردد سنوات الجفاف يفوق بمرة ونصف تردد السنوات الممطرة» حسب ما جاء في مقال: (م. **صباحي**، 2009 :157).

الأشد تأثيرا على أمل حياة السكان وبهائمهم وعلى مستوى حظوظ استقرارهم أو هجرتهم[91].

ولتوضيح مستوى حالة الجفاف التي يمكن الحديث عنها بمنطقة البحث في الوقت الراهن، لابد من إبراز حجم التساقطات التي تستقبلها على مدار السنة، ومستوى انتظامها عبر السيرورة الزمنية لتغيرات المناخ من سنة لأخرى. وسنعتمد على معطيات الجدول التالي للوقوف على معدلات حجم التساقطات التي كانت تستقبلها المنطقة خلال ثلاثين سنة ماضية.

91 - وهو أمر عام بالنسبة للمجتمع المغربي ككل، إذ نجد عددا من الكتابات التاريخية التي نقلت أخبار مجاعات وأوبئة مصاحبة لها حتى وإن لم تكن تقصد التركيز على ذلك. ومن الذين حاولوا جرد تردد ونتائج مثل هذه الكوارث خلال مرحلة تاريخية محددة نجد كتاب: (م. أ. **البزار**، 1992). وقد ورد في عنوان تفصيلي من محاور المؤلف مصطلح مقاومة الجوع (ص: (352– 358))، لكنه في سياق تحليله اختصر معنى السلوك المقاوم في ثلاثة عناصر فقط هي الادخار والتضامن الاجتماعي التي كانت تأخذ شكل أعمال إحساني لأفراد أو مؤسسات الزوايا أو تدخلات الدولة، وكذا استعمال أطعمة خاصة لنباتات ضعيفة التأثر بالجفاف، كالإيرنى (الدغفل) والخروب والنبق والبلوط والدوم. والملاحظ هو أن هذه النباتات كانت تستعمل أيضا بالريف خلال فترات المجاعة، وخصوصا الإيرنى التي تسمى محليا ب (قانوش) والدوم والخروب والأسماك بالنسبة لسكان لمناطق الساحلية القريبة من البحر.

الجدول 1: كميات التساقطات بمنطقة البحث خلال الفترة الممتدة بين (1981/80 –2011/10) ب (ملم)

الموسم الفلاحي	محطة إمزورن (الرواضي – آيت قمرة)				محطة بني بوفراح (اسنادة)			
	التساقطات ب (ملم)	عدد الأيام	حالات الشهور المتميزة	معدل التساقطات في 5 سنوات	التساقطات ب: (ملم)	عدد الأيام	حالات الشهور المتميزة	معدل التساقطات في5 سنوات
1980/81	235	41			195	20		
1981/82	185	39			200	32		
1982/83	181	33			172	31		
1983/84	196	48			247	48		
1984/85	157	46		190.8	118	32		186.4
1985/86	324	50	نونبر: 128.4		280	35		
1986/87	217	36			209	31		
1987/88	218	50			265	37		
1988/89	232	51			310	41	ماي : 100	
1989/90	397	45		277.6	302	40		273.4
1990/91	318	63	دجنبر: 312		380	50		
1991/92	222	49			286	25		
1992/93	356	54			208	34		
1993/94	294	53	يناير: 187.1		397	43	يناير: 176	
1994/95	315	37	مارس: 106	301	234	26		301.5
1995/96	319	76			286	44		
1996/97	405	58			357	24		
1997/98	405	72			417	44		
1998/99	297	40	يناير : 108.1		295	26	أكتوبر ونونبر ودجنبر: 0	
1999/00	226	42		330.4	200	25		311.4

2000/01	**273**	48	أكتوبر: 101		**257**	29	أكتوبر: 124	
2001/02	**368**	52	دجنبر: 125		**330**	23		
2002/03	**337**	66			**331**	36		
2003/04	**551**	64	نونبر: 213		**462**	39	نونبر: 193	
2004/05	**221**	41		**350**	**251**	23		**326.5**
2005/06	**316**	52			**363**	36		
2006/07	**268**	53	أبريل: 143.6		**313**	31	أبريل: 130	
2007/08	**359**	46			**196**	28		
2008/09	**645**	87	أكتوبر: 346.		**561**	45	أكتوبر: 291	
2009/10	**488**	74	يناير: 145.8		**514**	39	يناير: 106	
11/2010	**441**	67		**419.5**	**410**	36		**392.8**
المعدل	**311**	**52**		**311**	**300**	**34**		**300**

المصدر: مصلحة الأرصاد الجوية بمحطتي إمزورن وبني بوفراح، عام 2011

تتميز التساقطات بمنطقة البحث، اعتمادا على معطيات مصلحة الأرصاد الجوية بمحطتي إمزورن وبني بوفراح، كما يبينها الجدول أعلاه، بضعف كمياتها، إذ أنها لا تتجاوز معدلاتها على العموم 400 ملم سنويا إلا نادرا. وهذا مؤشر يصنف المنطقة ضمن المناطق شبه الجافة(5 : 2002 ، **A. Elharchaoui**).

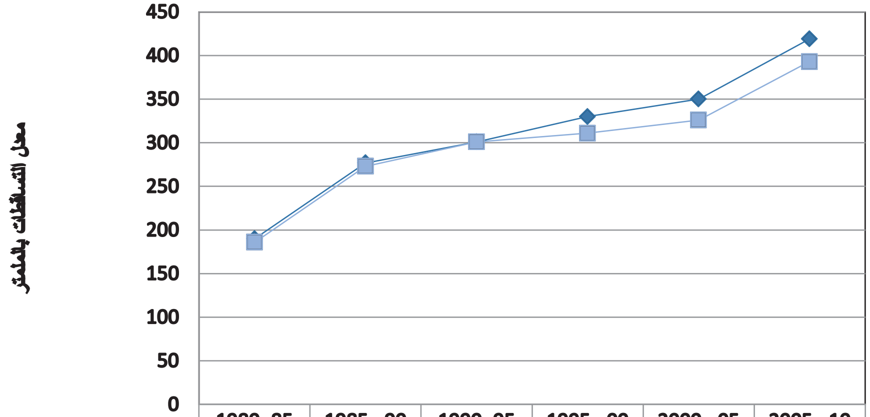
كما أن هذه التساقطات تتميز بالتذبذب وعدم الانتظام، خلال الفترة الممتدة من شهر نوفمبر إلى شهر أبريل. فالأمر يتعلق بتساقطات خفيفة على العموم، وموزعة عبر فصلي الشتاء والربيع. كما أن معدل مجموع الأيام المطيرة خلال موسم فلاحي واحد لا يتجاوز 50 يوما، وهو حالة عموم منطقة حوض الريف الأوسط التي تدخل منطقة بحثنا ضمنها.(23 : 1976 ، **G. Maurer**) ، وذلك لكون انتصاب السلسلة الجبلية للريف بالجهة الغربية يمنع وصول التيارات الرطبة القادمة من جهة المحيط الأطلسي. وهذا العامل الطبيعي يخلق تباينا واضحا في كميات الأمطار التي تستقبلها كل من المنطقة الغربية والوسطى[92]، لتبقى أكبر نسبة من التساقطات التي تستقبلها منطقة البحث هي تلك التي

92 – يسجل مركز كتامة للأرصاد الجوية، مثلا، تساقطات تتجاوز 1000 ملم في السنة، حسب معطيات المركز الفلاحي بإمزورن.

تأتي عبر الجهة المتوسطية ، وتسمى محليا ب «الشارقي»، إلا أنها تكون غالبا ضعيفة. (G. Maurer، 1976 : 22). وفي بعض المواسم التي ترتفع فيها كميات الأمطار التي تستقبلها المنطقة نلاحظ أن حوالي نصف تلك الكمية تهطل خلال شهر واحد، وأحيانا خارج المجال الزمني الذي تستفيد منه الزراعة المزاولة بالمنطقة، وهو ما يسهل قراءته في معطيات الجدول أعلاه.

لكن أهم ما يجب تسجيله من قراءة هذه المعطيات هو الارتفاع المتصاعد والمستمر لكميات التساقطات التي تستقبلها المنطقة منذ الثمانينات إلى اليوم. ويتضح ذلك أكثر في المبيان التالي:

المبيان 2: تغير معدلات التساقطات التي تستقبلها منطقة البحث خلال الفترة الممتدة بين الموسمين الفلاحيين: 1981/1980 و2011/2010.



	1980- 85	1985 - 90	1990- 95	1995 - 00	2000 - 05	2005 - 10
محطة امزورن	190	277	301	330	350	419
محطة بني بوفراح	186	273	301	311	326	393

المصدر: مصلحة الأرصاد الجوية بمحطتي إمزورن وبني بوفراح، عام 2011

إذا كانت الأمطار التي يستقبلها الريف الأوسط الشمالي تتزايد كمياتها تدريجيا، فهي مازالت لحد الآن دون المعدلات التي يمكن الاعتماد عليها لممارسة زراعة بعلية متنوعة. فهي على العموم ما تزال تتميز بالقلة وعدم الانتظام طيلة السنة، كما أن طبوغرافية منطقة البحث المعروفة عموما بشدة التضرس وقوة الانحدارات، تجعلها تصرف معظم

مياه الأمطار خارجها بسبب الجريان المباشر لها عبر الوديان نحو البحر جهة الشمال، فلا تستفيد منها إلا بكميات ضئيلة خلال الفصول المطيرة.

وينعكس تبادل التأثير بين العوامل الطبيعية كلها، من تربة وتضاريس ومناخ، على الموارد المائية بوضوح، حيث يعاني سكان أغلب الدواوير بالمجال الجغرافي المبحوث من قلة المصادر المائية السطحية والجوفية معا. كما أن ملوحة أغلب المنابع المائية المنتشرة فوق مجال المنطقة، مع ندرتها، يقلل من أهميتها كمصادر لمياه الشرب والطبخ، وحتى التصبين أحيانا. ولهذا فمقاومة آثار الجفاف وقلة مياه الأمطار من خلال اعتماد عدد من الاستراتيجيات الأسرية يصبح أمرا ملحا تمليه ضرورة توفير الحاجات الغذائية للأسرة القروية، تلك الحاجات التي تمثل المياه شرطا أساسيا لتلبيتها. وهذا ما سنتطرق له عبر العناوين التفصيلية اللاحقة.

1. الادخار

تحفظ ذاكرة المسنين الريفيين الكثير من التجارب الصعبة التي عاشوها في الماضي بسبب سنوات من القحط والجدب، لدرجة أن بعض تلك السنوات ما زال يتم اعتمادها من قبل بعضهم كوسيلة للتأريخ[93] للكثير من الأحداث السياسية والاجتماعية الوطنية أو المحلية. وظاهرة الجفاف ليست ولم تكن حكرا على الريف وحده، بل يشترك فيها مع الكثير من المناطق المغربية، بحيث أن التاريخ الاجتماعي لكل من المغرب والأندلس لم يخل من موجات جفاف واسعة نقلتها كتابات المؤرخين، ونقلت بعض من تلك المؤلفات الوسائل التي كانت تستخدم لتلافي النتائج الكارثية التي كانت تخلفها، وخصوصا سلوك الادخار[94]. وهذا السلوك الاجتماعي الاحتياطي من الجفاف أشار له ابن خلدون بقوله «ليس صلاح الزرع وثمرته بمستمر الوجود ولا على وتيرة واحدة، فطبيعة العالم في كثرة الأمطار وقلتها مختلفة، والمطر يقوى ويضعف ويقل ويكثر، والزرع والثمار

93 – مثلا «**العام أزواغ**»، الذي يقصد به موسم 1944/1943م سنة مجاعة شاملة ومحفوظة في الذاكرة الشعبية، وفي الكثير من الحكايات والروايات التاريخية الشعبية يعتبر معلمة زمنية تحدد من خلالها الكثير من تواريخ الأحداث الماضية قبل أو بعد هذه السنة لتقريب مدى قدمها، وأحيانا حتى لتحديد أعمار بعض المسنين الذين لم تسجل تواريخ ميلادهم في حينها.

94 – هناك عدد من المراجع التي تؤرخ للكوارث الطبيعية التي مرت بها البلاد المغربية خلال القرون الماضية، نشير من بينها إلى مؤلف عبد الهادي البياض الذي قام في الفصل الأول منه بمسح عام في المغرب والأندلس خلال قرنين من الزمن وذلك بالاعتماد على عدد من الكتب التاريخية العريقة والمخطوطات. كما قام بجرد الوسائل والسلوكات الاحترازية والأساليب التقنية والاجتماعية التي كانت تسخر لمواجهة الآثار السلبية لتلك الكوارث. (ع. ه. **البياض**، 2008).

والضرع على نسبته، إلا أن الناس واثقون في أقواتهم بالاحتكار. فإذا فقد الاحتكار[95] عظم توقع الناس للمجاعات، فغلا الزرع وعجز عنه أولو الخصاصة فهلكوا، وكان بعض السنوات الاحتكار مفقودا فشمل الناس الجوع» (ع. ر. **ابن خلدون**، 1989 :302).

إن عددا من المستجوبين الذين يدافعون عن العمل الزراعي في منطقة البحث، ومعظمهم من فئة الشيوخ، يعمدون لربط إيجابيات النشاط الزراعي بما يوفره من مخزون غذائي، يسمح بدرء المخاطر التي قد تحملها المواسم الفلاحية الجافة، لذا فقد طور المجتمع الريفي الكثير من الخبرات والتقنيات المتعلقة بالادخار لمقاومة الآثار السلبية لندرة الأمطار، سواء كان ذلك على مستوى المجتمع ككل أم على مستوى الأسر كوحدات مستقلة نسبيا بعضها عن البعض الآخر. فأسلوب الادخار تحول عبر التاريخ لسلوك معتاد وتقليد راسخ في حياة القرويين المزارعين الريفيين. هذا السلوك الذي يعكس دوافع الحيطة لديهم تجاه المستقبل المجهول، لأن المحاصيل المخزنة تصبح ضمانة لدفع المخمصة عن سكان المنزل، وقد عبر عنها أحد المسنين المستجوبين في دراسة ميدانية سابقة بمنطقة آيت قمرة بالقول: «الأسلاف كانوا يقولون أن الجوع (**بوهيوف**) يلبس أحذية من صوف، فيتسلل إلى المنزل خفية دون أن يحس به أحد، ويسكن مستودع المحاصيل الزراعية الفارغ (**أخزان نيغ الطونث**)، ثم يقعد على مطحنة الحبوب اليدوية (**أقروظ**) بالمنزل فيسكت صوتها. وينتقل بعد ذلك لخنق الأطفال واحدا تلو الآخر، ثم يطرد الباقي، دون أن يقوى على منعه أحد. ولكنه لا يستطيع أبدا دخول البيوت والمنازل الممتلئة بالمحاصيل الزراعية المدخرة، لأنه لن يجد فيها مكانا لسكناه»(**عمر**).

وهذه الحكاية الخيالية تختزل تجربة المجتمع الريفي الماضية، مع توالي سنوات الجفاف وتراكم الأزمة الغذائية التي أدت إلى خسائر بشرية كبيرة، وخصوصا في صفوف الأطفال، وهو ما وصل أوجه خلال موسم 1945/44 (**العام ن اجوع**)، كما نقلته الروايات الشفوية للأهالي والكتابات التاريخية التي تناولت هذا الموضوع[96]. فشهدت المنطقة، شأنها

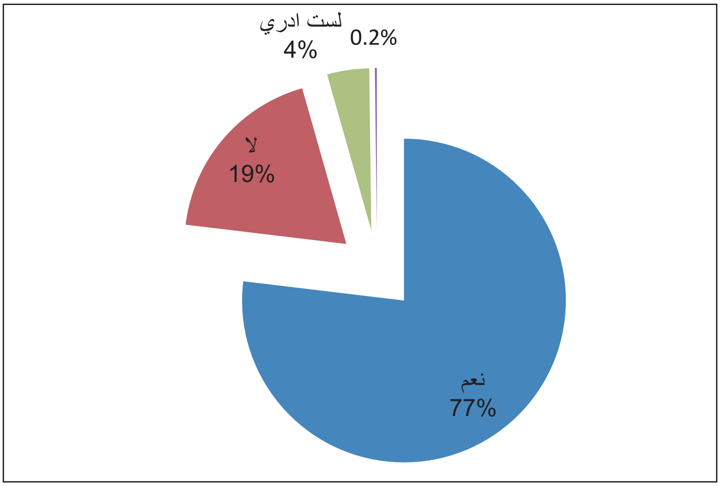
95 – يقصد هنا معنى الادخار. مع ما أصبح من اختلاف في الاستعمال الحديث للكلمتين، باعتبار أن الاحتكار يعبر عن سلوك تجاري هدفه التحكم في عملية تسويق مادة معينة، وخزنها للرفع من قيمتها التسويقية بعد قلة عرضها وندرتها في السوق، والادخار الذي يعني تخزين مواد غذائية أو غيرها قصد استعمالها في وقت الحاجة إليها من قبل المدخر وعائلته، دون نية الإضرار بالآخرين أو ابتزازهم في حاجتهم لتلك المواد من أجل مصالح فردية.

96 – وتسمى أيضا «العام أزكاغ» نظرا للون التربة الذي ظل أحمرا طيلة السنة الفلاحية بسبب الجفاف. وأحيانا يسمى «العام نستين»، لموافقته سنة 1360هـ.

في ذلك شأن باقي مناطق الريف الأوسط، حركة نزوح جماعي نحو الغرب وخصوصا في اتجاه منطقة «اجبالة»، نجم عنه إفراغ كبير للمنطقة من ساكنتها[97].

إذا كان سكان الريف قد اعتادوا عبر تاريخهم الاجتماعي على ثقافة الادخار عندما كانت الزراعة موردا اقتصاديا أساسيا ووحيدا في الغالب، فإن التحولات التي عرفتها الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بالمناطق القروية الريفية خلال العقود القليلة الأخيرة، وخصوصا مع تراجع الاعتماد على الزراعة كمورد اقتصادي أساسي، قد جعلت الاتجاهات بخصوص سلوك الادخار تتحول نسبيا، وهو ما يبرزه المبيان التالي المتعلق بمدى استمرارية ثقافة الادخار الزراعي بمجتمع البحث:

المبيان 3. التوزيع النسبي لمدى اتخاذ الأسر للاحتياطات الغذائية



الادخار في المناطق القروية الريفية يشمل عموما الماء والموارد الزراعية المحلية الصالحة للتخزين، وتتعدد تقنياته بتعدد أنواع المواد المدخرة. فقلما نجد منزلا قرويا في هذه المناطق دون صهريج مبني بالاسمنت المسلح تحت الأرض لجمع وتخزين مياه الأمطار قصد استعمالها خلال فترات ندرته بالمنزل لمختلف الأسباب، أو من أجل استعمالات خاصة كطهي القطانيات والتصبين، إذ تعتقد النساء القرويات أن مياه الأمطار أكثر فعالية من

97 – كون المهاجرون الريفيون بسبب الهجرات الجماعية المتتالية نحو بمنطقة اجبالة دواوير كاملة، وعدد منها يحمل نفس أسماء الدواوير الريفية الأصلية التي نزح منها سكانها. وهو ما يثبته المختار الهراس (1988: 91). وأيضا:
(**K. Boukich**، 1999: 43)

غيرها بهذين الأمرين. وتتم تعبئة الصهريج عند نفاذ مياه الأمطار منه بشحنات مياه تحمل على متن جرارات أو شاحنات ذات صهاريج معدنية معدة لذلك. كما تلجأ بعض الأسر إلى بناء سدود تلية صغيرة خاصة قرب منازلها، أو بناء أخرى متوسطة الحجم وعمومية بتعاون مع أسر أخرى في أماكن مكشوفة قصد استغلالها بشكل جماعي في سقي البهائم والأشجار، أو في أعمال البناء، أو الصيانة بالمساكن القروية. وتنتشر هذه السدود التلية بشكل واسع على مساحة منطقة البحث.

الصورة 1: سد تلي صغير لتجميع مياه الأمطار مبني وسط تجمع سكني وموجه للاستغلال العمومي المحلي (آيت قمرة، ماي 2010).

كما تبنى سدود تلية أخرى في المساحات الرعوية البعيدة عن الدواوير، وتخصص لسقي المواشي التي يصعب إعادتها للمنازل قصد توريدها هناك عند منتصف النهار. وتكثر مثل هذه المنشآت العمومية في المناطق الجبلية التي لا توجد بها عيون مياه دائمة كما لا تعبرها أنهار جارية، وخصوصا بالدواوير النائية من جماعة الرواضي.

الصورة 2: سد تلي مخصص لسقي البهائم والمواشي في المراعي النائية عن المداشر.
(الرواضي، أبريل 2010).

أما ادخار المواد الغذائية فيمكن ملاحظته بشكل جلي في تخزين الحبوب والقطاني والفواكه المجففة والتبن والماء والخضر والعسل والدهون المستخرجة من حليب الأبقار وبقية المواشي، تحسبا لندرتها مستقبلا أو ترشيدا لاستهلاكها على طول السنة.

فعندما يتعلق الأمر بالشعير مثلا، تحفر مطامير تحت الأرض وتهيأ بعناية للحفاظ على سلامة استعمال المنشأة أطول مدة ممكنة[98] ولحماية الحبوب من التلف[99]. فالشعير يعتبر المادة الغذائية الرئيسية بالنسبة للقرويين ولبهائمهم ودواجنهم. والمطامير عبارة عن خزانات تحفر تحت الأرض بأحجام متباينة، وتأخذ شكل مخروط مجوف، بقاعدة سفلية عريضة ورأس ضيق مفتوح على الخارج في شكل قرص، لا يتسع لأكثر من المساحة التي يحتاجها شخص متوسط البنية للولوج داخل المطمورة قصد استخراج الحبوب أو القيام بإصلاحات. وطريقة البناء تتحدد بشروط ضمنية أهمها حماية جوانبها من الانهيار بسب الأثقال التي يمكن أن تمر فوقها. وعند إفراغ الحبوب داخل المطمورة بعد الحصاد

98 – في الماضي كان يغطى قاع المطمورة وجوانبها، بعد طليها جميعا بتربة طينية بيضاء ممزوجة بالتبن، بسيقان نبات القمح أو الشعير لحماية الحبوب من الرطوبة التي قد تتسرب من أطراف الخزان المجوف فتؤدي لفساده أو إنباته، أما حاليا فأصبحت تستعمل أشرطة البلاستيك بدلا عن ذلك.

99 – تستعمل بعض العقاقير والأدوية الزراعية لحماية الزرع من التلف والتسوس، إضافة إلى بعض الوصفات التقليدية كلف قطعة صغيرة أو أكثر، حسب حجم المطمورة، من الملح الصخري ممزوجة بزيت القطران داخل قماش وطمرها داخل الزرع وسط المطمورة، وذلك بنية القضاء على الحشرات التي قد تؤدي لتسوس الحبوب.

تغلق بشكل كامل، دون ترك أي كوة مفتوحة على الهواء الخارجي لمنع تسرب الرطوبة أو مياه الأمطار أو الحشرات إلى الحبوب. كما أن عملية بناء المطامير لا تكون إلا باستحضار الوضع الطبوغرافي والمناخي للمكان، فلا يمكن بناء خزان الحبوب في موقع معرض لعبور السيول أو لتجمع المياه وقت هطول الأمطار، بل يراعى ارتفاع المكان وبعده عن النباتات والأشجار التي قد تتسبب في تشقق جنبات المطمورة بسبب تعمق جذورها، مما قد يعرضها للرطوبة وإنبات حبات الشعير. لهذا يشترط بناؤها في موقع مرتفع نسبيا وفي تربة طينية غير نفاذة للماء، إضافة إلى مراعاة صلابة التربة وجفافها التام في موقع بناء المطمورة.

وعند اكتشاف وجود حشرات ما تساهم في إتلاف الحبوب المدخرة، رغم العقاقير المستعملة للقضاء عليها، فإن الفلاح يعمد لإخلاء المطمورة من الشعير قبل بداية دراس المحصول الجديد، ثم يشعل داخلها النار لمدة يوم أو أكثر، ويقوم بطلي جوانبها بالتربة الطينية البيضاء لإغلاق المنافذ المحتملة التي يمكن أن تختبئ فيها أو تعود منها تلك الحشرات وتغلف بالبلاستيك لتصبح صالحة للاستعمال من جديد.

إن الشعير، الذي شكل عبر التاريخ الاجتماعي لمنطقة البحث موردا غذائيا أساسيا لأسرة الفلاح وبهائمه ودواجنه، ما زال عنوان «**العولة / رعوش**» التي تعني ضمانة الأمن الغذائي والاستقرار وزاد المستقبل، وهو ما يزال لدى الأغلبية المطلقة من الأسر القروية بالمنطقة موضوع درجة كبيرة من العناية والاحتياط بغية حفظه من عوامل الضياع الطبيعية والبشرية التي كان يحظى بها في الماضي. فهو كان يعتبر بمثابة ستر (رصران) للأسرة، وهذا المعنى يتضمنه المقطع الأول من أغنية شعبية محلية قديمة، ومنطوقها:

(إمندي امندي أرصران اوخام   مارا ويجي امندي أواح أريهنغان)

أي:

«الشعير الشعير هو حصن البيت   وعند غياب الشعير تحضر النزاعات».

لذا كانت المطمورة تبنى داخل أفنية المنازل أحيانا، أو على الأقل بمحاذاتها. إلا أن ذلك لم يشكل القاعدة التي تحكم توزيع مطامير الادخار في كل منطقة البحث، إذ في الوقت الذي يسود الادخار الأسري المستقل بجماعتي اسنادة وآيت قمرة بصفة عامة،

ويتجلى ذلك في بناء المطامير بجانب المساكن أو وسطها[100]، يفضل سكان بعض الدواوير المتجمعة بالرواضي الادخار الجماعي من خلال تجميع المطامير في موقع واحد وسط التجمعات السكنية كما يظهر ذلك بدوار تكراكرا ودوار أدوز. وهذا الاختلاف راجع إلى تباين في نوع العلاقات السائدة بين الأسر بكل دوار، وإلى مستوى تضامنها وتكافلها في مواجهة المخاطر الأمنية المحتملة.

الصورة 3: مطامير مغطاة لتخزين الشعير خاصة بالأسر الساكنة بالدوار، متجمعة في ساحة تتوسط دوار تكراكرا. (الرواضي، أبريل 2010).

والملاحظ أيضا بدوار أدوز أن موقع المطامير وكومات التبن تجمع قرب ضريح الشيخ علي بن حسون[101]، وذلك اعتقادا من السكان أنه يحرسها ببركته، فلا يمكن أن

100- كان بناء المطمورة وسط فناء المنزل شائعا جدا بجماعة آيت قمرة، إلا أن تعويض المنازل التقليدية بمنازل حديثة بعد زلزال 2004 أدى إلى جعلها خارج المسكن الحديث.

101- ألف أحد أبناء قبيلة بقيوة كتابا خاصا عن هذا الولي ومناقبه وكراماته، ودعمه بنسخ من ظهائر التوقير لملوك الدولة السعدية وملوك الدولة العلوية التي وجهت إلى شرفاء الزاوية الحسونية والشرفاء من أحفاد الحاج حسون بأدوز. وعددها 22 ظهيرا واضحا ومؤرخا أقدمها يعود للسلطان الغالب بالله السعدي، وأحدثها للملك محمد الخامس العلوي، إضافة إلى نسخة من ظهير ملكي آخر مجهول المصدر والتاريخ. كما تضمن الكتاب وثيقة عدلية تحتوي على عمود نسب الشريف محمد بن احمد حسون أحفاد الحاج حسون التي تمر بنسب أبي بكر بن قحافة، أحد الخلفاء الراشدين. وهذا ما يؤكد أن الشرف في هذه الحالة ليس مرتبطا بالنسب لآل البيت النبوي، كما هو معتاد في الثقافة الدينية المغربية عامة. بل هو مرتبط بأداء الشيخ الدنيوي خلال حياته، خصوصا وأن الساكنة مازالت تنسب له العديد من الكرامات العملية، ناهيك عما نقلته بعض المؤلفات التاريخية حول سيرة حياته. وردت عدد منها في: (ام. البخلاخي، 2006).

يتجرأ أحد على المساس بها لأن ذلك سيمثل «اعتداء على حرمة الولي الصالح، مما سيجر عليه غضب الله». ويعبر عن ذلك أحد المستجوبين المسنين من الدوار بالقول: «تخزين الشعير في مطامير بجوار الضريح آمن جدا، ولم أسمع أبدا بسرقة حدثت لهذه المطامير منذ كنت صغيرا، وأنا بنفسي أملك الآن مطمورتين ممتلئتين بالشعير هناك، ولا أقلق لوجودهما بعيدا عن المنزل، شايالله ألشيخ أودوز» (أحمد). وهذا الأمر يمتد لتخزين التبن أيضا.

الصورة 4: موقع لتجميع كومات التبن الخاصة بساكنة دوار أدوز، قرب ضريح الشيخ علي بن حسون (الرواضي، أبريل 2010)

تستعمل الأكياس البلاستيكية لخزن القمح، وترتب داخل مستودع يبنى فوق الأرض، ويلحق بباقي مرافق المنزل القروي ويسمى «**أخزان**». ويتسع هذا المستودع في غالب الأحيان لخزن القطانيات اليابسة كالجلبان والعدس والحمص والفول والذرة وبعض أنواع الثمار اليابسة كاللوز الذي يحتفظ به دون تقشيره حتى لا يفسد بسرعة. وكاحتياط لمنع تسوس هذه الحبوب لا تحصد إلا بعد تأكد نضجها بشكل كامل، كما يمكن أن تغربل ثم تضاف لها بعض العقاقير التي تشترى من السوق وتستعمل كأدوية لحماية الحبوب من الفساد والتآكل الداخلي بسبب بعض أنواع الحشرات.

أما خزن التين فلا يتم بشكل مباشر كما هو الأمر بالنسبة للقطانيات واللوز بل يعالج أولا عبر عمليات دقيقة ومنظمة، إذ يختار المزارع بين طريقتين، الأولى تبدأ بجمع

الحبات ونشرها تحت أشعة الشمس بعد تشريحها لتجفيف باطنها من الرطوبة، إما فوق سطوح المنازل أو على مساحات مكشوفة ومشمسة محروسة. وبعد استيفاء عملية التجفيف مدتها الكافية التي تتغير تبعا لتغير مستوى شدة حرارة الشمس خلال مدة التجفيف، يجمع محصول التين ويخلط بمقادير مناسبة من الزعتر والملح ثم يكدس بقوة داخل سلال من الحلفاء أو أكياس متينة أو حتى صناديق من الورق المقوى بطريقة لا تسمح ببقاء الفجوات التي يمكن أن يتسرب منها الهواء والرطوبة الكثيفين إلى داخل كتلة التين المكدسة. وتسمى كميات التين الناتجة عن هذه العمليات ب«**ذوشريحث**». أما الطريقة الثانية فتبدأ بتجفيف حبات التين التي يتم جنيها والمحافظة على شكلها، ونشرها تحت أشعة الشمس، ثم بعد فترة التجفيف تدهن بزيت الزيتون فتجمع الحبات على شكل عقد أو أكثر من خلال ربطها بخيط يسمح بتعليقها في أماكن مرتفعة من البيت أو المستودع المخصص للادخار، وتسمى هذه المرة «**ذابرارايث**».

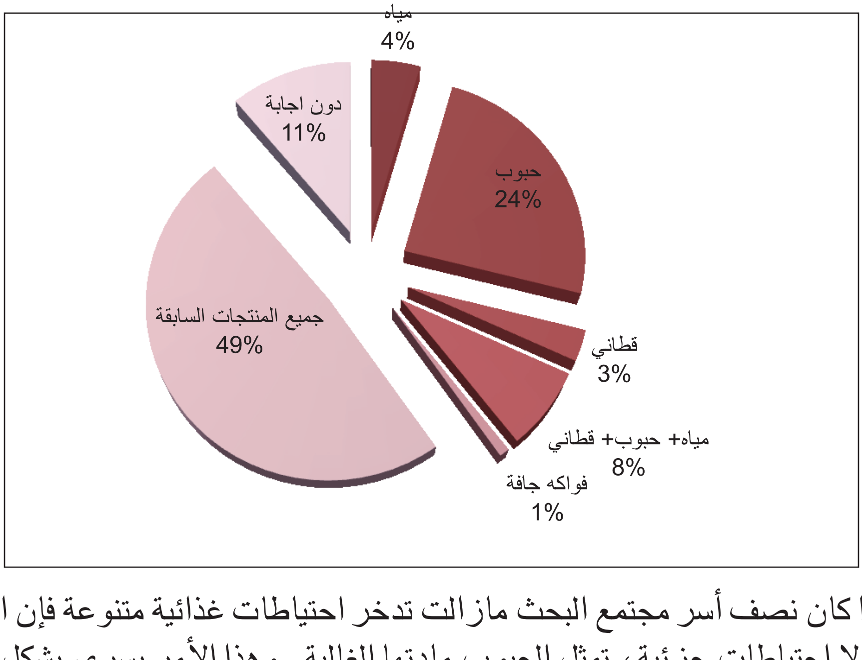
يلجأ القرويون أيضا لادخار بعض الخضراوات التي يزرعونها في الأراضي الزراعية البورية أو المسقية كالبصل والثوم والبطاطس، حيث توضع محاصيلها بعد اقتلاعها من الأرض في أماكن معتدلة الحرارة لتجفف نسبيا وببطء، وبعد ذلك يتم تجميع حبات كل من البصل والثوم عبر فتل سيقانها على شكل حبل لربطها ببعضها البعض، وبعده تعلق في مكان مرتفع بعيدا عن السخونة والرطوبة، في حين يدخر محصول البطاطس داخل أكياس ويضاف له غالبا بعض المواد الكيماوية التي تقتنى من السوق لحمايتها من التلف بسرعة.

تجمع أسرة الفلاح، في حالة امتلاك قطيع من المواشي، الحليب في أواني مغطاة، سواء كانت تقليدية فخارية «**أقنوش**» أو اصطناعية كالسطل البلاستيكية. وبعد مدة تسمح بتخثره، يفرغ الحليب الرائب «**أشير**» في آنية فخارية تقليدية أخرى تعلق في سقف البيت أو في مربط عالي وتسمى «**أقشرور**»، وبعد مدة من عملية المخض والتحريك المستمر تظهر حبات الزبدة طافية على سطح اللبن، فتجمع وتحفظ داخل أواني مغطاة وتوجه للاستهلاك الداخلي لمدة لا تتجاوز بضعة أسابيع، إلا أن ادخارها لمدة أطول يتطلب عملية تحويل من الزبدة إلى السمن، وهذا يتطلب مهارة خاصة تتقنها النساء القرويات بالمنطقة، إذ تذوب كتل الزبدة داخل آنية معدنية على نار هادئة وتضاف لها بالتدريج وحسب الحاجة كميات صغيرة من الدقيق والملح تسمح بتنقية السائل من الشوائب وبقايا اللبن. وبعد مدة من التسخين والتحريك، يصفى السائل ويصبح صالحا للحفظ والادخار لأشهر وسنوات.

أما ادخار الزبيب فقد تراجع كثيرا في منطقة البحث نتيجة تراجع كثافة أشجار الكروم، في حين أنه مازال يحظى بأهمية كبرى في المناطق الجبلية الجنوبية كشقران وبني عمارت وتمكلوين وغيرها. وفي نفس السياق لم يعد العسل موجها للادخار من أجل الغذاء، كما كان في الماضي حسب ما يرويه بعض المسنين، نظرا لارتفاع ثمنه في السوق وازدياد الطلب على العسل الطبيعي الذي تنتجه عدد من الأسر المالكة لخلايا النحل بالمنطقة، مما جعل ادخاره لا يتجاوز حدود الاحتياطات الطبية وليس الغذائية.

بلغة الأرقام، نخلص للقول أن نوع المدخرات التي تعتمد عليها الأسرة من بين كل الأنواع المذكورة أعلاه وغيرها أيضا تختلف من أسرة لأخرى، ولكنها على العموم أصبحت تتناقص باستمرار نتيجة الاعتماد المكثف على السوق كمصدر مطمئن للمواد الغذائية. وهذا ما يكشفه المبيان التالي:

المبيان 4: التوزيع النسبي لأنواع المواد المدخرة من قبل الأسر بمنطقة البحث



إذا كان نصف أسر مجتمع البحث مازالت تدخر احتياطات غذائية متنوعة فإن الباقي لا يتخذ إلا احتياطات جزئية، تمثل الحبوب مادتها الغالبة. وهذا الأمر يسري بشكل تقريبي على كل الجماعات القروية موضوع البحث، مع الإشارة لاختلاف في مدى حضور ادخار الحبوب كمادة وحيدة بجماعة اسنادة مقارنة ببقية الجماعات الأخرى، إذ تصل نسبتها 38% بينما تصل بكل من الرواضي وآيت قمرة على التوالي 19% و14%. وهذا

يمكن تفسيره بعدم حاجة سكان اسنادة لبيع الحبوب عند الضائقات المالية نتيجة موارد زراعة «الكيف» مقارنة بسكان الجماعتين الأخريين.

نظرا لأهمية البهائم وحيوانات الجر في حياة الأسر القروية، فإن الاحتياطات المتخذة تحسبا لسنوات الجفاف تشمل التبن وكلأ الماشة أيضا، إذ تحفظ كميات التبن بعد موسم الدراس في شكل كومات مبنية بطريقة فنية دقيقة (**أثمون /التمون**) تحفظه من التلف والفساد بسبب تغيرات أحوال الطقس. خصوصا وأن هذه الكومات التي تكون كبيرة نسبيا تبنى في الهواء الطلق، وتكون عرضة للأمطار والرياح القوية خلال فصلي الخريف والشتاء. لذا نجد داخل كل دوار اختصاصيين (**معولام / معلمين**) في بناء هذه الكومات، ويستعملون لذلك مجموعة من الوسائل أهمها مكنسة كبيرة مصنوعة من شجر الزيتون البري «**ذاسطا**» لترصيف التبن بشكل أفقي، ويستمر العمل بها من بداية عملية البناء إلى نهايته تقريبا، وقصبات متفاوتة الطول «**إغونام**» تستعمل لمنح الكومة شكلا مخروطيا في جزئها العلوي مما سيسمح بالانسياب السريع للماء فوقها ومنعه من النفاذ لداخلها وقت هطول الأمطار، إضافة إلى المذاري «**ذازرين**»، وكذا شباك خشبية «**إقبوبن**» تصنع محليا من خلال ربط مجوعة من الأعواد المقعرة مع بعضها بواسطة حبال من الحلفاء، وتمكن من نقل التبن من مكان التجميع إلى الكومة التي تبنى.

الصورة 5: فلاحون يبنون كومة تبن (أثمون) بشكل تعاوني (أذويزة).
(آيت قمرة، يونيو 2011).

وفي الأخير، بعد استكمال عمليات البناء يتم تغطية كومة التبن من كل جوانبها بالحبال التي تتدلى من القمة على المنحدر المخروطي لحدود بداية القاعدة الأسطوانية، وتربط بها حجارة متوسطة الحجم لمنع حمل خشات التبن بفعل الرياح عند اشتداد قوتها. ولرفع مستوى الاحتياط يستعين الفلاحون أحيانا بشباك صيد الأسماك لتغطية كومة التبن، منعا لإمكان حفر جوانبها العليا بمخالب الطيور التي تبحث فيها عن بقايا حبات الزرع.

2. ترشيد الاستهلاك

1.2. الموارد الغذائية المحلية:

إذا كان الادخار وسيلة لضمان مخزون مائي وغذائي يسمح بمواجهة ظروف الشدة، فإن استمراره لأطول مدة ممكنة لا يكون إلا بترشيد الاستهلاك والإنفاق من المخزون الاحتياطي. وهو ما يسمى محليا ب(**الاقتصاد**). ويتمظهر سلوك الاقتصاد في طريقة تدبير استهلاك مخزون الغذاء في المجال الفلاحي والبيتي، فالاختيارات الغذائية وتعاقب استعمال أنواعها عبر الزمن، تبعا لنظام اليوم والأسبوع والفصل والسنة، يعبر عن استراتيجية واعية عميقة مدمجة ضمن السلوكات العادية للحياة الأسرية ومتناغمة كليا مع النسق الدوري لحضور أو غياب الموارد الغذائية المحلية التي يكثر السكان استهلاكها وقت وفرتها، وهذا ما يمكن أن نكتشفه من تحليل قول أحد المستجوبين من جماعة اسنادة، واصفا الحياة العادية للقرويين بالريف سابقا وحاليا، ومضمونه أن «الحياة بالبادية سابقا، كانت تمر بالاعتماد على الفول والجلبان الأخضر أيام الربيع، وفاكهة الصبار (**الهندي**) والطماطم في الصيف، والعدس و(**البيصار**) في البرد، والسمك من يوم السوق إلى يوم السوق (يوم السوق الأسبوعي محليا)، واللحم من عيد الضحى إلى عيد الأضحى (**العيد الكبير**). والفواكه لم نكن نستهلك منها إلا ما ينضج في حقولنا وبساتيننا. أما الآن والحمد لله فالخير كثير، ووفرة المال في الجيب والبضائع في السوق غير هذا الوضع. لكن ليس بالنسبة للجميع، فما زال هناك كثيرون ممن يعاني من حياة التقشف (**الأزمة**)» (اسعيد).

يتم ترشيد استهلاك المياه أيضا وفقا لتصنيفها بمعيار العذوبة والملوحة، فتخصص المياه العذبة للشرب وعجن الخبز وطبخ الطعام، بينما تستعمل المياه المالحة في كل ما تبقى من الأشغال المنزلية من تنظيف وتوريد للبهائم التي لا يتم إخراجها للرعي في المجالات

الرعوية البعيدة[102] و ملء الجفان الخاصة بالدواجن. ولا يستعمل ماء «**الجب**» إلا عند الضرورة القصوى كما أن ما يفضل من المياه المستعملة تصب داخل مجاري موصولة بأحواض الأشجار المحيطة بالبيت، أو يحتفظ بها داخل أواني لاستعمالها في المراحيض أحيانا، إن توفرت. فهذا السلوك التدبيري اليومي يخفف من شدة الطلب على الماء ويساعد على التكيف مع ندرته خلال المواسم الجافة.

يعتبر الخبز المصنوع في المنزل من الشعير والقمح المادة الرئيسية خلال أغلب الوجبات الغذائية بالنسبة للأسر القروية بمنطقة البحث، ولهذا فهو يحمل صورة مقدسة، إذ يمكن أن يؤدي رميه في الأماكن غير المحترمة إلى عقاب إلهي يؤدي إلى «قطع النعمة على أهل الدار الذين يسمحون بمثل هذه التصرفات»، كما أن استعماله لا يكون إلا وفق الحاجة. فأثناء وجبة غذاء أسرية جماعية كل فرد يقطع من قرص الخبز ما يحتاجه، إلا إذا كان صغيرا ولا يقوى على ذلك بنفسه فيطلب من الأم أو شخص آخر النيابة عنه. وهذا السلوك يتكرر حتى خلال المناسبات والولائم المحلية. فيعتبر عيبا أن يقوم شخص بتقطيع ما لا يستطيع تناوله من الخبز. وتصل درجة احترام الخبز إلى اعتبار «وضع الخبزة على ظهرها يجعلها ترفع شكواها لله من سوء تصرف الناس معها، وهذا يهدد بزوالها كنعمة إلهية». أما ما يفضل منه بعد يبوسه فيشمس لمدة لا تقل عن أسبوع ليجفف ويدخر، فيسمى «**اركشماظ**»[103]، وفي هذه الحالة إما أن يستهلك بشكل مباشر من طرف من يرغب في ذلك من أفراد الأسرة، أو يستعمل في تهيئة وجبات غذائية محلية، أو يستعمل كعلف للدواجن والمواشي بعد ترطيبه بالماء. ولهذا يستحيل وجود قطعة خبز واحدة ضمن النفايات المنزلية للأسر المستقرة بهذه المناطق القروية، إلا أن يتم ذلك عن طريق الخطأ أو نتيجة أسباب أخرى لا علاقة لها بتغير القيمة الاعتبارية ثقافيا للخبز.

102- يقوم الرعاة عادة بإيراد بهائمهم في الأحواض المائية التي تبنى بجانب عيون المياه العمومية أو في مجاري الأنهار السيول عند توفرها، أو في سدود تلية جماعية تجمع فيها مياه الأمطار. وذلك في طريق عودتهم من المراعي إلى المنازل عند نهاية كل فترة رعي.

103-تذكر الروايات المتواترة حول زاد المقاومين خلال حرب الريف التحريرية أن الخبز الجاف»اركشماظ» والتين المجفف المدخر كانا يمثلان أهم عناصره.

أما في حالة المحاصيل الضعيفة من المواد الغذائية المعتاد ادخارها بالمنطقة[104]، فالأسرة تعمد لشرائها من السوق بشكل دوري وقت وفرتها وانخفاض أثمنتها، بحسب مستوى حاجات الأسرة إليها، مع الاحتفاظ بالمدخرات من محاصيلها للاستعمال وقت ارتفاع أثمنتها، أو للاستعانة بها خلال بعض المناسبات التي تتطلب تكاليف إضافية، زيادة على كونها صمام أمن غذائي في حالة قدوم موسم فلاحي جدب. أما عند توالي المواسم الفلاحية الصعبة التي يندر أو ينعدم فيها المحصول الزراعي المحلي نهائيا فإن الاحتياط يلخصه أحد المستجوبين في « طلب لطف الله، فأمر الله لا ينفع معه احتياط» (امحند).

2.2. الموارد المالية

نظرا لتطور حاجات الأسر ومتطلبات معيشها فإن المال أصبح مطلبا أساسيا لشراء ما لا تستطيع الأسرة توفيره بشكل مباشر. لذا فإن غياب مصدر للحصول على الأموال الكافية للاستفادة من المنتجات والخدمات التي تحتاجها الأسرة، والمتوفرة في السوق المحلية أو خارجها، يجعلها تبحث عن إمكانيات بيع فائض منتوجاتها الزراعية قصد تحويلها لأموال متعددة الاستعمال، لأن الزراعة لم تعد تخصص لتوفير الكفاف من الغذاء فقط بل لإنعاش التبادلات الاقتصادية داخل السوق التي تلعب دور الوساطة بين الأسرة القروية والمجتمع المحلي والعالم الممتد خارجهما. وهنا تبدأ استراتيجيات متعددة ومتباينة لترشيد الاستهلاك غير المباشر لموارد الأسرة القروية بموازاة الاستهلاك المباشر، لتتركب منها معادلات اقتصادية الهدف من ورائها هو حفظ الوجود الأسري المادي و الرمزي.

ف«الاحتياط السائد حاليا لا تتجاوز مدة صلاحيته أسبوعا أو أسبوعين أو شهرا على أبعد حد، إذ أن كيس دقيق القمح وباقي الحاجات الأخرى التي تقتنى من السوق أو دكان الدوار هي كل عولة البيت (**رعواش نداداث**). ولو تصورنا توقف عرض البضائع في السوق لمدة شهر أو شهرين سيموت خلق كثير بسبب الجوع» (عبد السلام). ويضيف مستجوب آخر شارحا أسباب ازدياد الاعتماد على السوق بكثرة أن «الاحتياطات للجفاف انتهت في بلداتنا مع وفرة المال وتناقص قيمة الشعير والتبن، والجفاف حاليا لم يعد يشجع

104- لاحظت خلال فترة إقامتي بمنطقة «سبت تافراوتن» التابعة لإقليم تارودانت، إبان الفترة الممتدة من خريف1995 لغاية صيف1997 ، أن سكانها يعمدون لادخار الكثير من المواد الغذائية كالحبوب والفواكه اليابسة بعد يبوسها والزيت والمواد الذهنية وحتى التين الشوكي «أكناري»، بعد تجفيفه تحت أشعة الشمس، وذلك قصد استعماله في وجبات الأكل إبان فصل الشتاء الذي تكثر فيه الأمطار والثلوج فتقطع الطريق التي تربط القرى بالمجال الحضري لمدد تطول وتقصر، وقد كانت تتجاوز الشهر أحيانا.

على الادخار بل على الهجرة بحثا عن أعمال أخرى غير الزراعة. فإذا أردت شراء كل ما تحتاجه أسرتك أسبوعيا من السوق لن يكفيك بيع قنطار شعير أو رأس ماشية، فالمسخ الذي أصاب الأسعار جعل الفلاح دائما في حاجة للمال. فأحيانا أبيع عجلا يستغرق زمن إنتاجه سنة وأصرف ثمنه في سوقين أو ثلاثة، وخصوصا في مناسبات الدخول المدرسي أو عند شراء ملابس الأطفال أو حاجات أخرى» (محمد). و«كل شيء يحضر من السوق حتى البيض والحليب والخبز أحيانا، فنحن مازلنا قرويين باللقب فقط. أما في الماضي، فالناس الذين عرفوا المجاعة وجربوها لم تكن منازلهم تخلو من الزاد، بل كانت كلها خزانات للحبوب والسمن والعسل والقطاني، ولم يكونوا يفرطون في بيع المواشي خشية «**قلة الشي**». أما أبناء الوقت، وأنا منهم، فلا نفكر إلا في حاجات اليوم، ونعتمد كثيرا على السوق وعلى الدرهم. لكن مازال من الرجال في هذه المنطقة من ما يزال على سنة الأسلاف، وعددهم قليل.» (عبد الحميد).

لقد تزايد مستوى اعتماد الأسر القروية بمنطقة البحث على اقتناء حاجاتها بشكل مستمر من السوق الأسبوعي أو الحضري بعد ازدياد إحساسها بالأمن مقارنة بالماضي، كما أن اكتساح المال لحياتها الاقتصادية خلق نوعا من الارتياح لمستوى التبادلات التي أصبح يسمح بها على مستوى الحاضر والمستقبل. إضافة إلى أن تغير العادات الغذائية، نتيجة المثاقفة المستمرة التي تتعرض لها الأسرة القروية، جعلها أكثر اعتمادا على المنتجات الخارجية التي تصل إليها بعد عمليات ووساطات تجارية تتجاوز المحلي وأحيانا حتى الوطني. ومع التزايد المطرد في الاعتماد على المال، خصوصا لدى من يستفيدون من مساعدات مالية خارجية أو يمتهنون بعض الأنشطة الاقتصادية المأجورة، يظهر تناقص موازٍ في تعاطي النشاط الزراعي كمورد اقتصادي أساسي، وبالتالي تناقص في تبني عدد من السلوكات التقليدية المقاومة لتهديد الجفاف ونقص الأمطار.

وبالمقابل تشهد الأسر القروية بالريف نزوعات متزايدة نحو الاعتماد على ترشيد استهلاك المال خلال مدد زمنية قصيرة، بدل تنظيم زمني لاستهلاك موارد زراعية عينية يمتد لسنوات. فهناك تحولات تمس باستمرار مادة المقاومة ضد الجوع وزمن الاحتياط والتوقع، متجهة من المواد الاستهلاكية الأساسية المباشرة إلى المال كمفتاح لولوج السوق الذي تتكثف داخله البضائع وتلبى من خلاله الحاجات المتجددة، ومن التدبير البعيد المدى زمنيا للموارد الزراعية إلى التدبير القصير المدى للمداخيل والمدخرات المالية.

3. شبكات التضامن

1.3. التضامن المحلي المباشر بين الأسر

إذا كان التضامن والتعاون الاجتماعي المحلي قد شكلا الحلول الأكثر فاعلية في مقاومة مخاطر الجفاف بالعالم القروي الريفي سابقا، سواء بين أفراد الأسرة الواحدة أو على مستوى العائلات أو جماعات الدوار ككل، فإن اتساع دائرة تدخل الدولة في الحياة الاجتماعية المحلية، كجهة مسؤولة عن أمن الأفراد والجماعات المنتمين للوطن الذي تحكمه، رسخ درجة من الوعي بقدرتها على مساعدة المتضررين بالكوارث الطبيعية على تجاوز أزماتهم، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، خصوصا بعد تجارب سابقة لتدخلات ظرفية لمصالح الدولة قصد مساعدة المتضررين من مواسم فلاحية جافة، رغم محدودية نتائجها.

فاستمرار عدد من التقاليد الاحتياطية التضامنية والمقاومة للتهديد الطبيعي بالمجاعة والفقر الاقتصادي ضمن بيئة فلاحية ما زالت تحتفظ فيها الزراعة التقليدية بالأولوية لا يعني استمرار قوة حضورها ضمن الثقافة الأسرية بشكل واسع، لأنه الآن «**كل واحد كيقول روحي روحي**»، و«كل يهتم بنفسه وأسرته، والتعاون بين العائلات أو اجماعث وقت الأزمة مضى زمانه، والعائلات أصبحت لا تجتمع حتى في المناسبات الخاصة بها» (علي). ونجد أحيانا من يبرر نقص الاعتماد على التعاون المحلي بالقول: «إذا حدثت مجاعة أو أزمة ما فلا أظن التعاون بين اجماعث سيجدي، لأن الجميع الآن لا يتخذ احتياطات، وستكون الأزمة عامة، فلن ينفع تعاون بينهم، لأنهم سيكونون جميعا متشابهين. أما في السابق فكان الفلاحون الكبار يدخرون محاصيل تكفيهم لسنوات، وكانوا في أوقات الجفاف يقرضون الفلاحين الصغار الذين تنفذ مطموراتهم بسرعة إحدى المطمورات القديمة، بشرط أن يعيدوا ملأها نهاية جمع محاصيلهم. أي أن الفقراء كانوا يأخذون شعيرا قديما وأغلبه فاسد ويردون مقابله شعيرا جديدا يخزنه الفلاحون الكبار في مطموراتهم لسنوات أخر. أما التعاون لله، كما تفهمه أنت وتسألني عنه الآن، فقد كان قليلا جدا، وكان محصورا بين الأسر القريبة جدا من بعضها. لكن بسبب هذا الأمر كان الجميع يحتسب للجفاف ألف حساب ويحتاط كل ما يستطيع حتى لا يقع في فخ الجوع». (السي موحند)

نتيجة تراجع الاهتمام بالزراعة تراجعت احتياطات الادخار العيني للموارد الزراعية، فانتعش الاعتماد على المال. وبدل التعاون المحلي الداخلي الذي كان قائما على تبادلات محلية مباشرة، اكتسحت بضائع السوق مجال القرية بالريف، وانتشر نوع من الوعي بأنساق تضامنية تتجاوز المحلي وتعتمد على العلاقات المؤسساتية والرسمية، فكلمة «المعاونة ن الدولة»، أي مساعدة الدولة أصبح لها مضمون واقعي ومتوقع. فقد أصبح الاعتماد على احتياطات الدولة والثقة في قدراتها على تدبير الأزمات الاجتماعية التي قد تخلفها المتغيرات والظروف الطبيعية الصعبة يزداد باطراد، ويتجه لأخذ مكان الاعتماد على الادخار الأسري والتعاون العائلي والمحلي الذي كان يستنفر عند حالات الجفاف والضيق لتجاوز الأزمات الغذائية الحادة.

2.3. التضامن غير المباشر: الدولة والسوق

إن وفرة البضائع في السوق لم يعد مرتبطا بموارد المنطقة فقط، فشبكات التوزيع والتبادل التجاري التي تتم على مستوى أوسع بكثير من المجال المحلي، والذي ترعاه وتشجعه الدولة، جعل الاعتماد على السوق يحل محل الاعتماد على المخزون الغذائي من موارد الزراعة المحلية أو الإقليمية، بمستويات متباينة تبعا لموارد الأسرة الزراعية ووظيفة رب الأسرة والقرب أو البعد من المراكز الحضرية أو شبه الحضرية. فخلال مواسم زراعية جافة ماضية، كان خيار الهجرة حلا حتميا بالنسبة لأسر وعائلات لا تدخر فائضا غذائيا احتياطيا يكفي لتجاوز مدة الجفاف، نظرا لما كان يطرحه من نقص عرض المواد الغذائية في الأسواق من غلاء في أسعارها وحتى صعوبة الحصول عليها من جهات محلية لشيوع الأزمة والندرة في المنطقة ككل. أما خلال العقود الأخيرة فقد ثبت بالتجربة، حسب عدد من المبحوثين، أن توفير الأموال من قبل أفراد الأسر المهاجرين والحبوب المستوردة من قبل الدولة بأسعار تفضيلية ومخفضة بالنسبة للفلاحين وبهائمهم قلل من نسبة المتضررين خلال المواسم الفلاحية الصعبة، ف"قبل أكثر من عشر سنوات تقريبا أنقذنا هنا شعير أمريكا أو كندا أو غيرهما من الدول الذي كانت تبيعه الدولة في المراكز الفلاحية ومخازن الجماعات المحلية، ولولاه لما استطعنا إكمال العام اعتمادا على ما ندخره أو نشتريه من السوق" (امحند)، و"**الله يجعل البركة فالدرهم وفالسوق**، فمنطقتنا دائمة الجفاف تقريبا، والناس يغادرونها لأنها لا تستطيع أن توفر غذاءهم جميعا في وقت

الرخاء، ناهيك عن زمن الجفاف»(سعيد). كما أن «الزراعة لا توفر إلا الشعير والتبن، ولم يعد هناك من يعتمد على الشعير فقط كغذاء، أما التبن فتستهلكه البهائم، ولولا السوق لهاجر معظم السكان»(عبد النبي). و»الناس تخلوا عن الادخار نتيجة اطمئنانهم لمساعدات الدولة مؤخرا، وأصبحوا يتقاعسون عن الاحتياط لمستقبلهم، لكن لو عاشوا زمن انتفاخ العيون بالجوع لعرفوا قيمة الادخار». (اسعيد).

ونخلص مما سبق عرضه وتحليله إلى أن «كيس الدقيق» الذي يقتنى من السوق بشكل دوري، والاطمئنان الاجتماعي النسبي لوفرته بشكل مستمر قلص من مستوى الاعتماد على مخزون الشعير والقمح الذي كانت توفره الزراعة المحلية. كما أن جودة المواد الغذائية المعروضة في السوق، وأثمنتها المنخفضة خلال مواسم نضجها مقارنة مع تكاليف إنتاجها بالمنطقة قلل من التشجيع على زراعتها، وبالتالي إمكانيات ادخارها، وهذا ما سبب خلال العقود الأخيرة نوعا من السلبية والتراخي في اعتماد الممارسات التقليدية المحلية ذات الطابع المقاوماتي، والتي كانت مدفوعة بتمثلات الاعتماد على الذات وعدم الثقة في إمكانات توفر الدعم الخارجي خلال مواسم الجفاف. ولهذا فالأسرة القروية لم تعد تكتفي باستنفار كل مواردها البشرية لتحقيق الفائض في إنتاج المحاصيل الزراعية القابلة للادخار، ولا بالاعتماد على علاقات منفعية بأسر فلاحية كبرى تلجأ إليها عند ضيق الأحوال الغذائية. بل أصبح البحث عن موارد خارجية أقل تأثرا بتقلبات المناخ لبعض أفراد الأسرة وسيلة مفضلة لتحقيق أمنها الغذائي. لذا فالتضامن المطلوب أصبح يأخذ أبعادا أخرى إذ يمكن أن يتجاوز المحلي ويهدف لتحقيق احتياط نسبي أسري من خارج المجال الزراعي أيضا.

4. طلب عطف السماء

1.4. «الصدقة» وصلاة الاستسقاء

إذا كانت الاحتياطات المادية التي كانت تتخذها الأسر الفلاحية بمنطقة البحث، والتي ما يزال بعضها مستمرا لحدود الحاضر تكشف عن إدراك عميق وتوقعي لنتائج حالة الجفاف في منطقة يعتمد معظم سكانها الزراعة البعلية كمورد اقتصادي مهم، رغم أنه ليس وحيدا، فإن ذلك لا يدل على أكثر من محاولات تأخير مفاعيل ونتائج الجفاف على

الحياة الاجتماعية والأسرية بالمنطقة، لكن البحث عن تعطيل أسباب الجفاف وإزالتها يبقى الهم الأكبر، لذا فبجانب كل الممارسات والاستراتيجيات المقاومة التي تحدثنا عنها سابقا، يبقى التوجه نحو مصدر الارتواء والجدب الذي يصيب الأرض والبهائم والبشر أمرا معقولا اجتماعيا لطلب المطر ودفع الجفاف.

فالاستسقاء والتقرب من الله بالصدقات والدعاء طلبا للغيث، بمناسبة أو بدونها، أو عقب الصلوات المفروضة أو التطوعية لاستدرار عطفه ولطفه بالعباد والبلاد عند انقطاع المطر، سلوك اجتماعي ضروري في المجتمعات التي تتبنى تعاليم الدين الإسلامي، والتي يمثل مجتمع بحثنا جزءا منها، ويمارسه الرجال والنساء في المساجد أو أضرحة الأولياء والصلحاء وفي المنازل ومختلف الأماكن المحترمة، كما يحضر الأطفال صلوات وطقوس الاستسقاء ويشاركون فيها بكثافة، ضمن ممارسات خاصة حافلة بالرموز والدلالات.

تؤدى صلاة الاستسقاء جماعة من قبل الرجال الراشدين في أماكن مكشوفة، يؤمهم فقيه أو شخص ذو إلمام بالدين ويحظى بالاحترام والاعتبار الاجتماعي[105]. وفي الطريق إلى المكان المعين للصلاة يردد الناس بعض الأدعية همسا أو جهرا ويتخلون عن الخوض في الأحاديث التي قد تقلل من خشوع الشخص، وتؤدى الصلاة من قبل الجميع برؤوس مكشوفة وملابس مقلوبة. وبعد الانتهاء من الصلاة الجماعية يبدأ الإمام في الدعاء ويرفع الجميع أيديهم نحو السماء مؤَمنين (يرددون كلمة آمين) وطالبين من الله استجابة دعائهم. وتؤدى صلاة الاستسقاء أحيانا بعد وليمة جماعية تسمى «الصدقة» **(الصذقث / الصدقة)**، تساهم في الإعداد لها ماديا كل الأسر المكونة لجماعة الدوار. وتقام **الصذقث** في المسجد أو أي مكان محترم تتفق عليه **اجماعث**، ويدعى إليها الجميع. ويمكن أن تقام وتنظم من قبل الرجال أو النساء إلا أنه لا يسمح أن تكون مختلطة بين الرجال والنساء، أما الأطفال فيستثنون من هذا التقسيم النوعي ويمكن لهم الحضور في كلتا الحالتين.

وتختتم الصذقث التي ينظمها الرجال دائما بالدعاء واللطيف (تكرر كلمة «يا لطيف» مئة مرة)، كما يمكن أن تضاف لها «**الفدية**» أي استغفار الله عشرة آلاف مرة، يشارك الجميع في إتمامها من خلال حساب تراكمي، بحيث يقوم الإمام الذي يسير هذه العملية بإحصاء مئة حبة فول توضع في صحن أو على طاولة وسط مجلس الرجال، وبعد الفاتحة واللطيف التي تردد جهرا يبدأ الاستغفار سرا، وكلما ردد شخص مشارك في هذه «الفدية»

105 – نقل البزاز عددا من الشروط التي كانت تتم بها صلاة الاستسقاء عند استفحال الجدب في الماضي، والتي كانت تتم بالتزامن بين صلاة المسلمين وصلاة اليهود في بعض المناطق كصفرو مثلا، وحتى أحيانا بتدخل السلطان نفسه لترؤس الصلاة. (م. أ. **البزاز**، 1992: (349 – 352)).

كلمة «استغفر الله» مئة مرة يسحب حبة فول من الصحن أو الطاولة، وهكذا حتى تنفذ المائة حبة من الفول. ومن بين الأدعية المتداولة والمشهورة محليا ما نصه: «اللهم اسق عبادك وبهيمتك، وانشر رحمتك، واحيي بلدك الميت (تكرر ثلاث مرات)، اللهم اسقنا غيثا نافعا (تكرر ثلاث مرات)، بجاه نبيك الذي جعلته مشفعا شافعا».

2.4. عروس المطر

يساعد الراشدون الأطفال أحيانا ويشجعونهم على طلب "الغيث" من خلال طقس عروس المطر (**ذاسريث اونزار**)، وهو يشبه في عدد من تفاصيله الطقس المسمى «تغنجايت» بمناطق زمور[106]، والذي اعتبرته رحمة بورقية وسيلة لمواجهة تقلبات الطبيعة والطقس ومخاطر الصدفة (ر. **بورقية**، 1991 :176)، ويشبه كذلك طقس «تاغنجا» بمنطقة «ابزو»، والذي اعتبره المصطفى فرحات بمثابة الوجه الآخر لصلاة الاستسقاء الذي تشارك فيه النساء والفتيات والأطفال لتوسل المطر إلى الله سبحانه وتعالى في مواسم الجدب والجفاف (م. **فرحات**، 2007 :44). كما أن محمد أوسوس اعتبره امتدادا لأسطورة (ميث) أسلي وتاسليت أونزار، ويهدف الطقس حسب أوسوس من خلال محاكاة فعلية للأسطورة إلى استمطار أنزار (إله المطر)، وإثارة فعله المخصب عبر التأثير فيه جنسيا وتقديم عروس له تمثل العروس الأسطورية التي يحكي عنها «الميث».[107]

106- الفارق بين الطقسين هو أنه بالريف تصنع عروس المطر بالخشبة التي يطرح بها الخبز في الفرن، التي تلبس أثوابا مزركشة وتحمل من قبل الأطفال للطواف بها في الدوار، وينطلق الأطفال من المسجد فيطوفون بها على مختلف المنازل المكونة للدوار قصد جمع الصدقات، وينتهي الطقس بالعودة للمسجد ويختتم بتوزيع مجموع الصدقات بين الأطفال المشاركين. أما في عدد من مناطق شمال إفريقيا فعروس المطر تصنع من ملعقة كبيرة أو قمع أو قصبة تزين بالأثواب الزاهية الألوان وتحمل من قبل النساء وليس الأطفال. وهذا ما ورد بكتاب: (م. أوسوس، 2007: 7- 8). إلا أنه يورد ب ص: 8، أنه في الريف يتم إلباس مسحاة على شكل عروس (تاسليت أونزار)، وهذا يحتاج لنوع من التدقيق لأن الخشبة التي تلبس الأثواب هي مطراح الفرن (أذفارا)، وهي عبارة عن خشبة ذات رأس على شكل قرص واسع نسبيا ويد طويلة بمعدل طول يبلغ المترين، وتستعمل لوضع أو قلب أو سحب الخبز داخل أو من الفرن التقليدي. وأحيانا يستعمل «ادجوح»، وهو وسيلة لذرو الزرع لتخليصه من الغبار والعوالق الصغيرة في البيدر خلال المرحلة النهائية من عملية تنقية الزرع من التبن.

107- يحاول أسوس إبراز الطابع الميثي لطقس تاسليت أونزار عبر استعراض وتحليل وتركيب مجموعة من الممارسات والحكايات الشفوية و التسميات والاشتقاقات اللغوية الأمازيغية التي تتقاطع مع بعضها لتعتمد كقرائن داعمة للأصل الميثي للطقس. (م. أوسوس، 2007: (7 – 28)).
وقد ساق المؤلف في هذا العمل الكثير من المعطيات التي جاء بها باحثون وأنطربولوجيون غربيون ومغاربة اشتغلوا على المكونات الثقافية للمجتمعات الأمازيغية، وهو ما عمدنا للتأكد من أغلبها في مصادرها، لكن رأينا أنه سيكون من قبيل الحشو إعادة استعراض تلك التفاصيل وتقاطعاتها ونقدها، خصوصا وأن موضوعنا لا يتسع للتفصيل في مثل هذا الموضوع بإسهاب قد يفقده الوفاء لمبدأي الدقة والتركيز في تناول الموضوع الذي عنونا به هذا البحث.

يتخلل ممارسة طقس عروس المطر بالريف ترديد عدد من الأهازيج التي تختلط فيها أحيانا اللغتين العربية والأمازيغية، مثل:

أيشنا ايشنا يا الله سونزار انشا عالله
ارحمنا ارحمنا يا الله سونزار إن شا عالله

والتي تحمل الدلالة الآتية:

أغثنا أغثنا يا الله بالمطر إن شاء الله.
ارحمنا ارحمنا يا الله بالمطر إن شاء الله

وفي بعض العبارات تختفي المعاني المقصودة نتيجة عدم وضوح الكلمات المستعملة، لكن المهم في هذا الطقس كما قالت احد المستجوبات هو «النية والقلب الصافي» مثل:

أيا غايث أيا غايث أويها أيا ربي الحبيب ياك أتصبح ثطاروا

فالشطر الأول من هذا المقطع لا يحمل دلالة واضحة في الأمازيغية المتداولة بالريف، ويبدو أنه نطق لعبارة عربية تدل على طلب «الغيث»، إلا أنها قد فقدت الكثير من ملامحها الأصلية نتيجة شدة التحوير الذي تعرضت له بسبب محاولات تكييف نطق الكلمات العربية مع اللسان الريفي، أما الشطر الثاني فيعني : يا ربي الحبيب عسى أن تصبح (الأرض) مرتوية.

كما أن العبارات تكون بأمازيغية ريفية خالصة أحيانا أخرى، وتتضمن طلبات مخصوصة أو استدرار عطف السماء مثل:

يا ربي أوشانغ ارمروم أناوي امندي ذوروم
يا ربي لوشانغ ارشراش أناوي امندي تيراش

ومعناه:

يا ربي اعطنا مطرا خفيفا لنجني الشعير والتبن
يا ربي اعطنا مطرا غزيرا لنجني الشعير الكثير

كما يمكن أن يكون التوسل بالمطر من خلال طلب الشفقة بالأطفال كضحايا بريئة تزيد حالة الجفاف من قساوة الطبيعة عليهم في أرض جدباء أصلا، مثل:

اوث ايا نزار اوث   خاطموث اكانوشن
اديمغار امندي   اتشن احاموشن

وترجمته:

اسقط يا مطر اسقط   على أرض الصخور
ليكبر الشعير   فيأكله الأطفال

إن الدلالات التي يمكن استخلاصها من وسائل ومراحل ومكونات هذا الطقس الذي يحمل بعدا إسلاميا في العنوان العام، قد تؤشر على بقايا أبعاد أسطورية، تختزل تصورات خرافية، تؤصل لنشأة الطبيعة وتفسر تحولاتها من حيث ارتباطها بقوى غيبية وكائنات ذات صبغة قدسية وعلوية. ويمكن أن تأخذ أبعادا دينية تختلط فيه مجموعة من بقايا دينية قبل إسلامية بتعاليم ومعتقدات تنتمي للإسلام. كما يمكن أن تعبر عن نظرة أرواحية للطبيعة الجامدة بطريقة يندمج فيها الإنسان بالطبيعة، في شبه علاقة مناجاة وحوار شفاف بين الإنسان وبيئته التي تأخذ موقع أم حاضنة وعطوفة وقادرة على أن تزيل عنه شقاء العيش وقلق المستقبل. فيتوجه طلب المتوسل **(ذوثرا)**[108] مثلا مباشرة لباب السماء **(ظاواث أوجنا)** أو المطر **(أنزار)**.

ولدعم قوة الدعاء والطلب من الله، يلجأ القرويون لوساطات بشرية وجغرافية، كاستحضار عدد من رموز الطهارة والبراءة كالأطفال، ومن يعتقد أنهم يتصفون بالتقوى والصلاح والورع الديني للاستعانة بدعائهم. وقد يصل الأمر لحد مناجاة أرواح بعض الأولياء حتى بعد وفاتهم طلبا للوساطة لاستجابة الدعاء، مثل مناجاة روح الشيخ علي بن حسون بمنطقة «أدوز». هذا بالاضافة إلى التبرك بالأماكن المقدسة والطاهرة والمعطاء، كما يعتقد بها الأفراد والمجتمع الذي يتبنى ويمارس هذه الطقوس، مثل المساجد

108 – تعني عبارة «أنتار أنزار» التي تستعمل عادة للإخبار بقرار الاستسقاء، توسلا للعطاء من قوة عظيمة، وهو طلب موجه من موقع ضعف إلى موقع قوة، وتترجم كلمة «ذوثرا» ، كمصدر للفعل «أتار» عندما تكون موجهة من شخص لشخص آخر، بكلمة تسول.

وأضرحة الأولياء وبعض الأماكن التي تؤرخ لأحداث خيرة ماضية مثل بعض المجامع والرباطات[109] (ارابظة)، وحتى التبرك بالمياه ومصادرها الطبيعية كالأنهار وعيون المياه الجارية.

إن الاستسقاء، مهما كانت مظاهره وطرائقه وتعابيره ومرجعياته وخلفياته وتحولاته، فهو يعبر عن فعل اجتماعي دال قائم على رغبة في مقاومة الجدب الذي يمثل تهديدا مباشرا لحياة البشر والحيوان والنبات في المجال القروي، وهو نوع من السلوك الذي يتأسس على تفكير يتجاوز الواقع الطبيعي كعلاقات وأسباب ونتائج مادية فقط، ليوسع المجال الذي تتكون فيه الظواهر المادية وتفعل فيه السلوكات الإنسانية الفردية والاجتماعية. فيتم اعتبار الجفاف كخلل في نظام الطبيعة الخفي نتيجة لغضب أو ابتلاء إلهي مرتبط بخلل في الفعل الإنساني الاجتماعي، في تركيب واضح بين عالم الشهادة وعالم الغيب. ومن هذا التصور يعمل المجتمع على إعادة طلب الصفح والرحمة من الله بنفس قاعدة التناسب والتماثل. فتبدأ حركة صلاح اجتماعي وديني في عالم الشهادة بهدف إعادة توازن النظام الغيبي الذي يحكم الطبيعة من جديد.

بعد اتخاذ كل الاحتياطات العملية الواقعية لتفادي خطر المجاعة كنتيجة لنقص المطر أو انعدامه، يتم الانتقال لمحاولة كشف الأسباب التي أعطت النتيجة قصد التأثير فيها لتغييرها. ونظرا لكون المطر مصدره عالم علوي ومجهول في مكوناته، فإن إنتاج تصورات مقبولة اجتماعيا كحقائق تشرح أصل ونظام المطر في الوجود تمنح الوسيلة الأولى للانطلاق نحو المساهمة في الحفاظ على هذا النظام أو تغييره. ونظرا لكون النظام مؤشر على وجود عقل منظم وقدرة تضبط وتيرته وثباته، فإن سقوط المطر بشكل منتظم نسبيا على مستوى التوزيع الزمني للمواسم الفلاحية يؤكد لدى القرويين وجود قدرة علوية تدبر هذا النظام. من هنا تبدأ محاولة التأثير في مصدر هذا النظام تبعا للتصور الاجتماعي للعقل العلوي المنظم والضابط لتغيرات الطبيعة والعالم.

109- تنطلق طقوس الاستسقاء بدوار أدوز بجماعة الرواضي مثلا من مسجد الحاج الموجود بجوار زاوية علي بن حسون وتنتهي بمسجد الحاج المطل على البحر الذي كان عبارة عن موقع رباط لطلب العلم والجهاد ومراقبة تحركات الأعداء في البحر في الماضي «أرابظة». أما بدوار تاوسارت فيجتمع الناس بموقع يسمى «مجمع الصالحين»، ويعتقد أن عددا من الصالحين القادمين من خارج المنطقة كانوا مجتمعين فيه قبل أن يتفرقوا ليؤدوا رسالتهم عبر مختلف دواوير المنطقة. وهناك من يقول بأن الأمر يتعلق بعدد من المورسكيين الفارين من الأندلس فنزلوا بتلك المنطقة القريبة من مزار مقدس يسمى «ثقيت»، وهذا المزار الذي يحمل اسما مؤنثا يوجد به مسجد قديم جدا ولا أثر لضريح فيه، وهو أمر يثير الكثير من التساؤلات بخصوص الغاية من بنائه، خصوصا أنه قريب من البحر وبعيد عن التجمعات السكانية المجاورة وغير محسوب على أي منها.

ليس طقس عروس المطر ذي الخلفية الأسطورية العميقة، إلا شكلا من أشكال التأثير على القرارات العلوية للعقل المتحكم في توزيع الخصب والجفاف. كما أن شعائر الصدقة وصلاة الاستسقاء ليست أكثر من طلب رحمة الله وفق الشروط الدينية التي يدعو لاحترامها الإسلام ضمن علاقات طلب الغوث الإلهي لقبول الطلب – الدعاء–. في حين أن التركيب بين الديني والأسطوري يعبر عن المرحلة الانتقالية بين التصورين القديم والجديد في سياق عملية مقاومة تهديدات الجفاف الطبيعية. ولعل أهم مميزات هذه المرحلة الانتقالية هو الاحتفاظ بالعديد من السلوكات الاجتماعية مع منحها دلالات أخرى تنسجم والتصورات الجديدة المتبناة حول أصل الأشياء والحوادث والتحولات. لذا أصبحت عروس المطر (**ذاسريث اونزار**) التي شغلت مسألة أصولها ورموزها الكثير من الباحثين الأنطربولوجيين والاتنولوجيين ذات حمولة دينية إسلامية عنوانها طلب اللطف والرحمة الإلهيين بالحياة الإنسانية والاجتماعية على الأرض.

إن وعي الأفراد والجماعات بالعجز عن درء الأزمة الغذائية الناتجة عن الجدب يجعل الجميع يعمل على طرح الإمكانيات والحلول التي تكون كفيلة بتجاوز الاختلالات الاجتماعية الناجمه عن اختلالات في المنظومة البيئية المعتادة من قبل القرويين. واللجوء للاستسقاء والتوسل بالسماء لحفظ نظام الأرض لا يكون بديلا عن استنفاذ استعمال كل الوسائل الاجتماعية البشرية المتاحة لتجنب نتائج الجفاف، بل هو سلوك معنوي موازي ومزامن يهدف للتأثير في الأسباب الأولى للجفاف إلى جانب مختلف عمليات المقاومة المباشرة لنتائج هذا الجفاف.

ثانيا: مقاومة مخاطر الفيضانات والسيول القوية

الفيضانات والسيول تدل على ارتفاع قوي في منسوب المياه المتجمعة بسبب هطول الأمطار في منطقة ما، لدرجة يجعل تدفقها وتصريفها يتجاوز سعة استيعاب المجاري المائية الطبيعية أو الاصطناعية الموجودة سابقا والمعدة لذلك[110]، مما يهدد بتغيير معالم المجال الطبيعي والمهيأ الذي يستغل من قبل السكان لتلبية الحاجات والأغراض والأنشطة الحيوية الخاصة بهم. وتزداد خطورة الفيضانات والسيول مع ازدياد سرعة وقوة اندفاع

110 – يمكن العودة للاطلاع على جرد وتحليل لجملة من العوامل الطبيعية والبشرية التي تساهم في حدوث الفيضانات بالمناطق القروية أو الحضرية، كما يمكن أن تساهم في مضاعفة أو التقليل من الآثار السلبية لها ككارثة طبيعية، من خلال دراسات جغرافية أو جيولوجية خاصة بالموضوع. لكن نشير هنا إلى مؤلف (و. سعيد، 2002) الذي يتضمن تحليلات حول فيضانات باب الوادي التي حدثت بالجزائر بتاريخ 10 نوفمبر 2001، تتضمن عددا من التفاصيل المتعلقة بالفيضانات بشكل عام، بخصوص العوامل والآثار والاحتياطات الممكنة للحد من مخاطرها.

-

التيار المائي، مما يسبب تجريفا لسطح المجال الجغرافي الذي تستوطنه الساكنة ولعدد من البنيات التي يضمها. وهذا الخطر يشتد أكثر عند وجود مسارات منحدرة للمجاري المائية. فبالرغم من قلة الفيضانات والأمطار العاصفية بالمنطقة المدروسة، إلا أن آثارها السلبية عند حدوثها جعلت الأسرة القروية تتخذ مجموعة من الاحتياطات والتدابير الوقائية لحماية أفرادها ومواردها المعيشية من مخاطر التيارات المائية القوية، خصوصا وأن ما يمكن أن تسببه من تعرية وانجرافات أرضية سطحية يؤثر بشكل مباشر على أمل حياة الساكنة وحيواناتهم ومحاصيل زراعتهم.

1. اختيار موضع السكن

من الشروط الأولية الأساسية، قبل بناء المسكن القروي، اختيار موضع البناء، الذي يفترض فيه، حسب عدد من المعلومات المستقاة من مجتمع البحث، أن يكون بعيدا عن ضفاف الأنهار القوية ومعابر السيول المعروفة والبارزة على السطح. وذلك تحسبا لما يمكن أن تسببه قوة الأمطار المحتملة من مخاطر قد تصل إلى حد جرف المسكن بشكل نهائي، إذ أن ضغط التيار المائي الجاري يؤدي إلى تدمير الضفاف وتوسيع المجرى بشكل أفقي قد يطال المباني القريبة من المجرى الرئيسي والمعتاد لانسياب مياه النهر فيؤدي لانهيارها وجرفها. كما أن البناء لا يستحسن من قبل القرويين الريفيين بالمناطق المنخفضة التي تعبرها الأنهار الكبيرة، بسبب إمكانية تحولها إلى مساحات فيضية تغرقها مياه الأمطار القوية المحمولة من امتدادات أحواض الأنهار بالمناطق المرتفعة، ولا حتى وراء نهر قوي الجريان قد يسبب عزل الأسرة لمدة ما ومنعها من الاتصال ببقية الدوار أو المؤسسات الضرورية بالنسبة لأفراد الأسرة، كالمركز الصحي، والمدرسة، والمسجد، خصوصا خلال مواسم الأمطار، عند غياب جسور وقناطر، أو حتى ممرات احتياطية، كبدائل ممكنة للاستعمال الدائم أو المؤقت.

تبقى أعالي وجوانب التلال القليلة الانحدار والمناطق المرتفعة نسبيا مفضلة مقارنة ببقية المواقع. لكن في حالة قلة الخيارات المتاحة أمام الأسرة أو من يمثلها، فإن الأمر يصبح متعلقا بأقل المواقع خطرا على المسكن وساكنيه، مع توفير شروط وقائية إضافية. فمثلا في حالة بناء المسكن بقدم الجبل، تعمد الأسرة إلى غرس بعض الأشجار أو النباتات الشوكية من الجهة العليا للمسكن، أو حفر أخاديد مائلة تحول منحى المياه المحتمل انسيابها على السفح في اتجاهه، وذلك حتى لا تصطدم مباشرة بجدار المنزل أو بعض مرافقه فتتسبب في أضرار ببنيانه. فالانحدار يزيد من حدة التدفقات الطينية التي تكون محملة

بكتل قد يؤدي ارتطامها بجدار المسكن لتصدعات أو مخاطر أخرى، لأن «الخطر ليس في المياه بل في الوحل الذي تحمله من الحقول المزروعة في المساحات الواقعة على السفوح التي تعلو موقع المنزل، وخطر السيول يزداد في فصل الخريف حيث تكون الأرض العارية من الأشجار محروثة والنباتات المزروعة بها ما تزال قصيرة والأمطار تكون غزيرة وقوية. أما بعد أن تنمو المزروعات وتتعمق جذورها فلا تنجرف بسهولة، إلا إذا كان «**شي جهد الله**»» (عمر).

كما أن نوع المواد المستعملة في البناء تختار لصد تسرب المياه للمنزل، حتى وإن مرت بمحاذاة جداره الخارجي أو ارتطمت به مباشرة. أما عند بنائه بالقرب من ضفاف الأنهار، فذلك يطرح ضرورة بناء سياج من الأحجار والأشجار ذات الجذور المتعمقة في الأرض لمنع وصول الماء المحمل بالأوحال لمحيط المسكن، مع العمل باستمرار على تجديد هذا السياج كلما تهدم أو تآكل جزء منه. وهذه العمليات المتعلقة بالصيانة غالبا ما يصعب إنجازها من قبل أسرة واحدة، لذا تعمل كل الأسر الساكنة قرب الوديان القوية الجريان لبناء السياجات الحجرية بشكل جماعي، أو تقدم طلبات تدخل أو مساعدة مصالح الدولة الوصية على ذلك، مثل ما يمكن أن نراه في منطقة اسنادة قرب مركز الجماعة.

الصورة 6: جانب من سياج حجري لحماية المساكن المجاورة لنهر اسنادة حطمه اندفاع المياه عند ارتفاع منسوبها (اسنادة، يونيو 2010)

نلاحظ من خلال معطيات المعاينة الميدانية وأجوبة المبحوثين، بخصوص مدى إدراك الساكنة بمنطقة البحث لمخاطر الفيضانات والسيول القوية، أن الأسر تستحضر هذه التهديدات بشكل بارز في سلوكاتها العملية واتجاهاتها، لكنه اهتمام متفاوت من موضع لآخر. فتتخذ في بعض المناطق التي تشمل عددا من الدواوير ومواقع السكن والأراضي الزراعية المجاورة للوديان والواقعة على سفوح الجبال أو بأقدامها احتياطات كبرى ومتجددة، أحيانا بشكل سنوي وموسمي ودوري وأحيانا بشكل طارئ، ، كما وصف ذلك مستجوب من دوار إزرياحن الواقع على ضفاف وادي اسنادة: «تمثل الفيضانات خطرا حقيقيا على الساكنة، ووادي اسنادة يهدد الأسر القاطنة بجواره بشكل دائم، لأن مياهه تصل إلى حدود أسوار المنازل بل تتسرب أحيانا لداخل البيوت. ولدي مثلا عم يسكن على ضفة الوادي. فهو، عند وجود أمطار غزيرة، يضطر لمغادرة منزله بالليل، والمبيت عند أصهاره أو عندنا في منزلنا، خوفا من جرف منزله بسبب احتمال ارتفاع مياه النهر، خصوصا خلال السنوات الأخيرة. فهذا الدوار فقد عددا من أبنائه بسبب الفيضانات، وكل من استطاع تغيير سكناه قد رحل عن جانب الوادي، أما من لم تسعفه ظروفه المادية لذلك فما زال ينتظر أول فرصة ممكنة للمغادرة». (عبد السلام). لكن في مناطق أخرى نلاحظ أن هذه الاحتياطات ضعيفة وشبه غائبة. وقد عبرت إحدى المبحوثات بجماعة آيت قمرة عن هذا الواقع بالقول: «نحن لا نتخذ احتياطات لمنع ضرر السيول والفيضانات إلا عند حدوث مكروه ما. ومنطقتنا هنا لا تعبرها أنهار قوية ولا تسقط بها أمطار قد تحدث فيضانات. ولا يمكن أن نعد أنفسنا لشيء لم يحدث سابقا، ولن يحدث إلا إذا أمر الله بما لا يخطر ببالنا، وآنذاك لن ينفع «كركور» ولا أخدود ولا ساقية».

الصورة 7: منزل حديث مبني على ضفة نهر ذي جريان موسمي (الرواضي، يونيو 2010)

على العموم يبدو أن الاحتياطات المتخذة لصد مخاطر الفيضانات والسيول القوية على المساكن الأسرية بمنطقة البحث تبقى مرتبطة بمدى إدراك الساكنة والأسرة بالخصوص لحاجتها إليها، ضمن سياق استرتيجيات حفظ أمنها الجسدي ووجودها المادي ومصالحها الحيوية والمتغيرة.

2. صيانة الحقول الزراعية

حماية للمجال الزراعي الذي يمثل العصب الحيوي لاقتصاد الأسرة، يقوم الفلاحون بطمر السيول الصغيرة بشكل دوري عند بداية موسم الحرث في حقولهم، حتى لا تتعمق أكثر وتصبح أنهارا مع مرور الوقت، علما أن منطقة الريف بطبيعة تضاريسها الجبلية والتلية مهددة بشكل كبير بالتعرض للتعرية مقارنة ببقية مناطق المغرب. وهذا ما يشير إليه السقاط بالقول «إن تقييم التعرية المجالية عامة تسمح بتقسيم المغرب إلى أربع مناطق كبرى، يقع الريف في رأس قائمتها بتعرية مجالية تفوق 2000 طن/كلم2 خلال السنة»(**A. Ssekkate**، 1990: 111). لهذا السبب وحماية للمجال الزراعي يلجأ الفلاحون بمنطقة البحث إلى بناء مدرجات أفقية متعددة وموزعة على سفوح الجبال

لحماية التربة من الانجراف عن طريق تجميع كومات من الأحجار»كراكير» وسط المجاري، مع توزيعها وتنظيمها بطريقة هندسية تمنع انسياب الماء في نفس الاتجاه المنحدر لمسافة طويلة، إذ تكون قصيرة ومتوازية ومتناوبة بحيث تسمح بتشتيت مياه السيول المتدفقة على سفوح الجبال. كما أن الفلاح يعمد إلى غرس الأشجار وبعض النباتات المعروفة بتعمق جذورها بمحاذاة مجاري الأنهار والسيول لحماية تربة الحقول الزراعية المجاورة لها من الانجراف.

الصورة 8: سفحان متقابلان، أحدهما في الوراء معرض للتعرية المائية، والثاني في الأمام محمي منها بفعل تعهده بالزراعة وغرس الأشجار. (الرواضي، أبريل 2010)

عندما يكون الحقل معبرا لسيل ما، فالفلاح يعمل على طمر عمقه بالأحجار قبل بداية الحرث ليمنع تطوره إلى ما قد يصعب عملية استغلال مساحته الزراعية، فيسوي سطحه بالتربة بواسطة الفأس ليسهل مرور المحراث أو سكة الجرار فوقه خلال عملية الحرث، ويغرس بعض الأشجار في طرفه الأعلى مع حمايتها بكومات من الأحجار التي تمنع انجرافها في بداية نموها. لكن عندما يتعلق الأمر بحقول وبساتين مجاورة للأنهار القوية الجريان كوادي غيس بجماعة آيت قمرة، ووادي اسنادة، ووادي امريقة بجماعة الرواضي، فإن خطر جرف المزروعات يمثل حقيقة يقدرها الفلاحون بشكل كبير، لأن خبرتهم الماضية قد رسخت لديهم مستوى المخاطر المحتمل حدوثها مع «حملة» استثنائية

للوادي. فكل الفلاحين المالكين أو المستغلين لأراضي زراعية مجاورة للنهر يحتفظون بقصص لفيضانات حدثت خلال السنوات الماضية وسببت «كوارث» في حقول الفلاحين وبساتينهم، وأدت ببعضهم أحيانا إلى الهجرة أو استبدال العمل الزراعي بنشاط اقتصادي آخر، لأن «الفلاح عندما يفقد مصدر الخبز بالنسبة له ولأبنائه، ولا يجد من يقف إلى جانبه لتعويض تلك الخسائر، سيصاب بالإفلاس، ويستحيل أن يعود للفلاحة مجددا.» (صالح). خصوصا عندما يصل الأمر لجرف مياه النهر للحقول والأشجار التي تعتمد عليها الأسرة المزارعة كمصدر أساسي للعيش. وأحيانا يطال خطر الفيضانات النهرية بالمنطقة حتى جرف بعض وسائل العمل الباهظة الكلفة كمضخات البنزين لجلب المياه من النهر للبساتين وكذا طمر الآبار المحفورة بجوار النهر.

الصورة 9: بساتين على جوانب المجرى الرئيسئ لوادي غيس (آيت قمرة، يونيو 2011).

تفاديا للنتائج المذكورة في الفقرات السابقة يعمل الفلاحون على تحصين حقولهم وبساتينهم بجدران تبنى من الأحجار والتراب، ويعاد بناؤها كلما تآكلت بعض أجزائها أو انهارت بالكامل، كما يهتمون باستمرار بطمر وإغلاق السواقي التي قد تتبعها مياه النهر نحو الحقول القريبة من مجراه الرئيسي خلال الفصول المطيرة، مع غرس الأشجار العميقة والقوية الجذور في الجانب المواجه للنهر. والعمل هنا يكون ببعدين وقائيين الأول يهدف إلى التأثير على حركة المياه وتوجيهها بعيدا عن البساتين والحقول الزراعية والثاني

يهدف لتحصين الحقول قدر الإمكان من مخاطر وصول مياه النهر إليها. وهذا العمل يكون جماعيا وأسريا تبعا لنوع الخطر المتوقع من قبل الفلاحين وحجم الاحتياط المطلوب اتخاذه لدرء مخاطر فيضان النهر.

3. حماية وإصلاح التجهيزات والمرافق العمومية

بالإضافة إلى التدابير المتخذة على مستوى الأسرة الواحدة يبرز التنظيم الاجتماعي لأرباب الأسر «**اجماعث**» كبنية تضامنية لحماية التجهيزات والمرافق العمومية عند حدوث الكوارث، التي تعتبر الفيضانات إحداها. فيتم إصلاح الطرقات والجسور وقنوات مياه الري وآبار وعيون المياه العمومية مباشرة بعد مرور الأمطار العاصفية أو فيضانات الأنهار العابرة للمنطقة. فتتوزع الأدوار وتتكامل تبعا لمستوى تكامل مصالح الأسر، وذلك ضمن أنساق تضامنية دموية أو جغرافية أو مصلحية. إلا أنه خلال السنوات الأخيرة أصبح عدد من الدواوير القريبة من المراكز الحضرية تعرف نوعا من الاعتماد المتزايد على خدمات الدولة والمجتمع المدني الذي يعول في أنشطته على التمويل الخارجي بخصوص إصلاح شبكات الطرق. أما مصادر المياه وسواقي التوزيع فما زال أرباب الأسر يحتفظون بتنظيمهم التقليدي في تدبيرها وحل المشاكل التي قد يطرحها تعرض هذه التجهيزات للطمر أو التخريب المفاجئ بسبب الفيضانات والأمطار القوية.

بخصوص منابع المياه العمومية التي تكون ملكيتها مشتركة على مستوى الدوار، يعتبر أمر تهيئتها مسألة جماعية، إذ يبنى حولها جدار أو أكثر بعلو متفاوت وبمواد مختلفة تبعا لمستوى ارتفاع المياه وقوة اندفاعها وقت تهاطل الأمطار. والخلفية الوحيدة لتصميم وعلو ومواد البناء المختارة في تشييد كل جدار هي منع اختلاط مياه السيول والأنهار بمياه المنبع المائي التي توجه للاستعمال المنزلي بمختلف مكوناته، سواء كان النبع على شكل عين مائية سطحية أو بئر أو حوض للتجميع، خصوصا وأن أغلبها بمنطقة البحث يوجد ويشيد قريبا من المجاري المائية الطبيعية.

الصورة 10: عين أغبال كنموذج لنبع مائي سطحي مهيأ ومحمي من الاختلاط بمياه السيول والأمطار بجدران إسمنتية. (الرواضي، يوليوز 2010).

أما السواقي التي تنطلق من المنابع المائية أو الأنهار لجر المياه نحو الحقول الزراعية المستغلة بطريقة الري، ونظرا لأنها تبنى على سطح الأرض، وتسيل عبرها المياه بشكل مكشوف، فإنها تظل دائما عرضة للطمر أو الهدم الجزئي أو الكلي بفعل السيول أو فيضانات الأنهار خلال فصل الشتاء على الخصوص، وهذا ما يمكن أن يؤدي لتحويل مسار مياه السقي ومنع وصولها إلى حقول المستفيدين. فأهم الاحتياطات المتخذة خلال بنائها تتلخص في إبعادها عن مجرى النهر أو المواقع المنخفضة، والعمل على بناء جدار خارجي لها مرتفع نسبيا لتفادي طمرها بسهولة بالسيول المحملة بالوحل، وربط أجزائها بقنوات تحت الأرض في بعض المواقع التي تعبرها مياه السيول بكثافة كجوانب الطرقات مثلا. لكن عند غياب الخيارات المتاحة لمسار جر المياه عبر الساقية، يضطر السكان لبناء السواقي الرئيسية بمواقع معرضة لمخاطر الهدم، لكن مع تعهدها بالإصلاح جماعة كلما تطلب الأمر ذلك. فتشارك كل الأسر التي تستفيد من السقي بالمياه التي تنقل عبر تلك الساقية في صيانتها عبر نظام لتوزيع الأدوار والمسؤوليات بين المستفيدين.

تتكون شبكة السقي عموما من الساقية «تاركا»، وهذه الأخيرة تكون وفق نمطين، فهي إما مبنية بالاسمنت المسلح، أو مهيأة بالتراب، ويتم تحويل مياه النبع أو الوادي من

المصدر نحو الساقية الرئيسية، وقبل وصول الماء إلى الحقل يقطع مسارا مركبا ومتنوعا. فهي تتفرع إلى سواقي ثانوية وثالثية. فمن المصدر، يمر الماء عبر الساقية الرئيسية في اتجاه حوض التجميع، إذا كان الأمر يتطلب ذلك، وبعده يوزع على الحقول من قبل الأسرة المستفيدة عبر سواقي متفرعة بعضها عن بعض وفق ترتيب وتنظيم مجالي يهيأ من قبل الفلاح وأسرته.

ولمواجهة الصعوبات التي قد تمنع استمرار توزيع المياه وفق نظام العرف المتفق عليه من قبل أفراد الجماعة المستفيدة من مياه السقي بسبب السيول أو الفيضانات، تعتمد استراتيجيات جماعية للصيانة، منها ما هو أسري عندما يتعلق الأمر بسواقي ثالثية توزع المياه على مستوى الاستغلاليات الأسرية، ومنها ما هو عائلي حين تدخل الساقية ضمن مجال ملكية العائلة التي تتركب من عدد من الأسر التي تقاسمت مجالا مشتركا سابقا بفعل عمليات توزيع الإرث، ومنها ما هو جماعي يمتد على مستوى مكونات مختلفة من جماعة الدوار أو أكثر. وتفعل أعراف صيانة الساقية بشكل اعتيادي ومرن بمنطقة البحث حين تتعرض لعطب يحتاج تدخلا لإصلاحها.

على العموم، يمكن القول أن المجتمع بالريف الأوسط الشمالي قد طور الكثير من الخبرات العملية الاحترازية على مستوى كيفية التعامل مع خطر الفيضانات، نجملها في اعتبار أنه كيف نشاطاته العمرانية والزراعية مع طبيعة المجال الطبيعي الذي يدركه ويعيش داخله، كما أسس جزءا كبيرا من نظام علاقاته الاجتماعية على علاقاته الايكولوجية التي تربط سلوكات الأفراد والجماعات المكونين له ببيئتهم، حيث تدرك الفيضانات بها كظواهر معتادة أو استثنائية.

ثالثا: مقاومة الأوبئة والأمراض

1. بين مفهومي الصحة والطب

إذا كانت الأنطربولوجيا والإتنولوجيا قد اهتمتا منذ مدة طويلة بالتداوي التقليدي والتمثلات الاجتماعية المرتبطة به، وركزتا بالخصوص على الصورة التي يبنيها المجتمع ويتصرف من خلالها مع مقولات الصحة والمرض مع كشف جملة من استراتيجيات العلاج الشائعة ضمن المجتمعات التي كانت تهتم بدراستها، فإن الاهتمام المتزايد بالصحة لدى المجتمعات القروية، وتطور أنظمة الطب والعلاج في العقود الأخيرة، سواء ببعده

الشعبي التقليدي الموروث لدى أي مجتمع من المجتمعات باعتباره خلاصة تجارب وخبرات اجتماعية ماضيه في التعاطي مع الصحة والمرض، أو ببعده العلمي القائم على نتائج الأبحاث العلمية البيولوجية والكيميائية، جعل التمييز حاليا بين «سوسيولوجيا الصحة» و»سوسيولوجيا الطب»[111] مبررا بشكل نظري واضح. إلا أن مثل هذا التمييز لا يتجاوز كونه نوعا من التعاطي مع سيرورة الشأن الصحي كحاجة اجتماعية وما واكبها من تطور في تقنيات الوقاية والعلاج ضمن سياق مقاومة الأمراض كمصدر للضعف الاجتماعي. والموضوع الصحي على مستوى التداول العلمي أصبح العنوان البارز الذي ينطوي ضمنيا على الموضوع الطبي الذي يمكن تلخيصه في علاقة المجتمع بمؤسسات استشفائية متخصصة مندمجة ضمن سياسة عامة تؤطرها وتوجهها سلطة الدولة على الأقل أو حتى سلطات ومراكز قرار ذات طابع دولي[112].

إن التمييز بين مفهومي الصحة والطب هو تمييز العام والخاص، إذ أن الصحة تستغرق الطب، الذي يبقى وثيق العلاقة بعلاج المرض، وتتجاوزه لتشمل استراتيجيات وسياسات تهدف للوقاية من خلال ما يتم التعبير عنه بالاستعمال المسؤول للصحة من خلال تتبع وتوجيه السلوكات الغذائية والعملية اليومية من قبل الأفراد والأسر. كما أن مفهوم الطب يتسع لتخصصات وتفرغات داخلية متعددة، وسنركز على التمييز الذي تقيمه بعض التخصصات العلمية أحيانا بين ما يسمى بالطب التقليدي الذي ينتمي للثقافات العريقة للمجتمعات وخبراتها في الممارسات العلاجية والطب الحديث الذي ابتدأ مع ظهور المستشفى والعيادة[113]، وحتى بين الطب الشعبي والطب العلمي، أي بين الممارسات العلاجية التي يتعاطاها المتخرجون من مدارس ومعاهد متخصصة وبين الممارسات العلاجية التي تنقل عبر الزمن من قبل غير المتخصصين «الشعوب»[114].

111 – يرفض بعض السوسيولوجيين التمييز بين الظواهر الصحية والطبية باعتبار أن الثانية ليست سوى امتدادا للأولى ومشتقة منها، ونحن نوافق على مثل هذا الربط بين الموضوعين، حتى وإن كانت الدراسات التفصيلية تتطلب فصلا نظريا بين الموضوعين الطبي الذي يتركز على علاقة المريض بالطبيب والصحي الذي يعبر عن مطلب اجتماعي، ونسق سلوكات واختيارات راسخة في الحياة اليومية والاعتيادية لكل مجتمع من المجتمعات.

112 – هذا ما نكتشفة من خلال تسميات من قبيل «وزارة الصحة» و «منظمة الصحة العالمية» مثلا.

113– يربط في هذا السياق «ميشيل فوكو» (Michel Foucault) ظهور العيادة من خلال القيام بعملية تنقيب في تاريخ النظرة الطبية وممارسة الطبابة في البلاد الأوروبية، وبالخصوص في باريس، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ويمكن العودة لكتابه حول ولادة العيادة. «Naissance de la clinique» الذي صدر منذ بداية السبعينات في طبعات مختلفة.

114– يميز كل من «Halleux، R.» و«Opsomer، C.» بين مفهومي: «Médecine savante » و«Médecine populaire» حسب ما جاء في مقال: (**J. Pierre**، 2004: 124)

وسيكون اشتغالنا حول هذا الموضوع بمنطقة البحث مزدوجا بمنطق الفصل بين الصحي والطبي، لكنه سيكون تركيبيا بمنطق أخذ سيرورة الاختيارات والسلوكات الصحية الاجتماعية القاعدية، إذ سنعمل على رصد وتحليل مركب السلوكات والاختيارات الصحية الأسرية التي تشمل ما يتعلق بأبرز وأهم أنظمة الوقاية والعلاج السائدة، دون الاقتصار على النظرة الطبية ولا على أحد فروعها التي يمكن حصرها نظريا من خلال تسمية معينة. وسنعمل على تسمية أنظمة العلاج المعتمدة وفق مرجعيتي النظام الطبي الشعبي والتقليدي الذي تختزنه ثقافة المجتمع بالمنطقة كموروث محلي عريق والنظام الطبي البيوكيميائي الحديث الذي ورد مع مؤسسات الاستشفاء التي تتبنى الأسس العلمية وتستمد وجودها وشرعيتها من نظام وقوانين السلطات الصحية للدولة. وهذا ما يمكن دراسته في مجتمع البحث ضمن نسق تمثلاته حول الصحة والمرض، وكذا علاقاته بأنظمة الوقاية والعلاج التي يساهم في تركيب وتحديد معادلاتها المتغيرة تغير المفاهيم والدلالات المتعلقة بتفسير الاتجاهات والسلوكات الجماعية المتعلقة بالخطر الصحي واستراتيجيات مواجهته.

2. تخفيف مخاطر الأوبئة

يسمى الوباء محليا ب«**الجيحث / الجايحة**»، وهو كما يبدو تحوير لفظي لكلمة الجائحة باللغة العربية. وإذا كانت الكتابات التاريخية حول المغرب زاخرة بالحكايات التي نقلها شهود ومؤرخون عن أوبئة اجتاحت المنطقة في الماضي[115]، ولا نرى حاجة لاستعراض بعضها في سياق هذه الفقرات، فإن ما يمكن اكتشافه في كل تلك الحكايات والأحداث المسجلة هو أن استراتيجيات مقاومة الوباء كان يتجاوز دائما حدود الأسرة ويتطلب مساهمات اجتماعية أوسع، كتدخلات من مراكز سلطة عليا، وغالبا ما كان يسجل تدخل فقهاء وممثلين للسلطات الدينية للتخفيف من نتائج الأوبئة وكذا سرعة ومدى انتشارها.

115 - هناك مراجع تعرضت للأوبئة بشكل فرعي أو ضمني وهناك دراسات ومقالات تناولتها بشكل حصري، ونكتفي بذكر مثال المؤلف الذي استعرض فيه عبد الأمين البزار عددا من الأوبئة التي اجتاحت مناطق مغربية مختلفة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وذلك بتحليله لمعطيات تاريخية على شكل وثائق وإحصاءات تهم تلك المرحلة. ومن أهم الأوبئة التي ذكرها نجد الطاعون والكوليرا والتيفوئيد و«بوكليب»، كما أنه استعرض في الفصل الثالث من كتابه هذا ملخصا عن عدد من الأدبيات العربية والأجنبية المتعلقة بالطواعين وطبيعة التعاطي الثقافي في مواجهتها، وكذلك استعراض للتدابير الصحية الوقائية التي كانت تعتمدها السلطات عبر ما كان يسمى بالحجر الصحي «الكرنتينة». ويمكن **مراجعة مزيد من** تفاصيل الموضوع ضمن مختلف فصول الكتاب: (م. أ. البزار، 1992: (387 – 406)).

فالوباء يربك الحياة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع ككل، ويحتاج تدبير مخاطره لتدخلات استثنائية وجماعية ومستمرة[116]. لكن إذا كانت الأمراض العادية تفترض تكتل الجماعة وخدمة المريض عن قرب فإن الأوبئة المعدية تلزم الجماعة بالتزام مسافة أمان تجاه المصاب. وهذا ما يمكن أن يؤسس لتداخل الواجبات بين ما هو أسري وما هو اجتماعي وديني وإنساني، وهذا ما قد ينجم عنه تعارض المصالح الفردية والجماعية بسبب التخوف العام من مخاطر العدوى الوبائية نتيجة خدمة المصاب. وقد كان رهان محاربة الأوبئة من أهم الدوافع لتطور سوسيولوجيا الصحة في عدد من دول أوروبا، قبل أن تتأسس سوسيولوجيا الطب بعد الحرب العالمية الثانية لتهتم بدراسة المستشفى ومؤسسات العلاج من خلال مدخل توجهات سوسيولوجيا المنظمات وسوسيولوجيا الشغل، كما تؤكد ذلك التجربة الألمانية التي انطلقت منذ عام 1958 (**M. Steffen** ، 1987: 12).

لعل ظواهر الأوبئة أصبحت نادرة بمنطقة البحث خصوصا مع الحملات التي نظمتها الدولة خلال العقود الأخيرة للحد من مخاطرها وفتكها، من خلال الاستعجال بتطويقها ومعالجتها عند اكتشاف أعراضها بمنطقة ما، أو بتعزيز أساليب الوقاية منها عن طريق تنظيم حملات تلقيح وتوعية. رغم ذلك فما زالت ذاكرة المسنين تستحضر الكثير من اللحظات التي عاشوها، وعايشوا إبانها مأساة أسرهم ومجتمعهم مع فتك الأوبئة التي اجتاحت المنطقة خلال الفترات الماضية، كما تستحضر ذاكرتهم أيضا محاولات الأسر القروية في مقاومة هذه الأوبئة والأمراض الخطيرة. وتتلخص هذه المحاولات في نوعين، منها ما يتعلق بالوقاية ومنها ما يتعلق بالعلاج، في سياق الصراع من أجل البقاء وحفظ النفس والأهل. فحسب شهادات عدد من المسنين تعاقبت عبر التاريخ الاجتماعي لمنطقة البحث ظواهر وبائية مختلفة مازالوا يحتفظون بذكريات عنها، وقد كان أغلبها متزامنا مع التغيرات السلبية للمناخ، خصوصا خلال فترات الجفاف التي تؤدي للمجاعات والضعف البدني والهزال بسبب سوء التغذية، ويتذكر بعضهم في هذا السياق انتشار «بوحمرون» والطاعون والسعال الديكي (اذماغيث) خلال سنوات الأربعينات بالتزامن مع ما يعرف

116 – وهذا التصدي الجماعي للأوبئة عبر شبكة من التكتلات التي قد تتجاوز مستوى الدولة الواحدة أصبحت واضحة في الوقت الراهن، ويعتبر نسيج الجمعيات والمنظمات الدولية والتدخل المباشر وغير المباشر لعدد من الفاعلين السياسيين والحقوقيين للحد من انتشار وباء السيدا خير شاهد على ذلك. إذ أن الأمر وصل في أروبا لدرجة تنسيق سياسات عدد من الدول بشكل يدمج شبكات من الفاعلين والمصالح التي تتجاوز الشركاء التقليديين للسياسة الصحية المعتادة بهدف تكييف المؤسسات التقليدية وتطوير فاعليتها ضمن استراتيجيات جماعية ومتكاملة ومنسجمة قصد التصدي لوباء السيدا الذي صدم الطب الأوروبي، وهذا ما يحاول شرحه وتحليله مقال: (**M. Steffen** ، 2000:(5-36))

بعام الجوع بالريف. لكن هناك بعض الأوبئة التي ظهرت بعد ذلك بالمنطقة مستقلة عن فترات الجفاف مثل الكوليرا (كوليرا) التي كانت تنتشر أكثر خلال فصل الصيف، والحمى الوبائية التي كانت تسببها عضات بعوض المستنقعات، والتي انتشرت بكثرة خلال سنوات بداية الاستقلال حسب بعض المبحوثين المسنين. لكن طاقة المجتمع المحلي على مواجهة الأوبئة اتسمت غالبا بالضعف ولم تتجاوز إلا نادرا الاحتياط من الأسباب التي يتمثلها الأفراد كعوامل مسببة أو مساعدة على الإصابة بالوباء، مع وصفات احتياطية للحد من انتشار الوباء بين أفراد الجماعة الأسرية، كعزل المريض عن الآخرين لغاية شفائه أو هلاكه واختيار نظام غذائي خاص بالمريض أحيانا أخرى، وحسب قول إحدى المستجوبات ف «المريض ب(بوحمرون) يمنع من التعرض للهواء الخارجي ويغذى بالأغذية التي تتوفر على نسبة كبيرة من السكريات حتى يتحرر المرض بسرعة على الجلد، لأنه إذا عاد للداخل فسيقتل المصاب به».

على العموم يمكن أن نتحدث هنا عن محدودية النظام الطبي الشعبي في مجال مقاومة الأوبئة نظرا لشدة كثافتها عند حضورها، وسرعة انتشارها، وفتكها، وتجدد أصنافها، وتزامنها في الغالب مع ظروف المجاعات والحروب. لكن الخبرة الشعبية والاجتماعية في مقاومة الأمراض العادية والموسمية كانت ومازالت عميقة وكثيرة الحضور في استراتيجيات تدبير الحياة اليومية للأسرة القروية بالريف. وهذا ما سنعمل على معالجته في العناوين الآتية.

3. تدبير الصحة البدنية

3.1. النظافة

أ – نظافة المسكن الأسري

بخصوص الأمراض البدنية تلجأ الأسر القروية بمنطقة البحث حاليا لاتخاذ الكثير من الاحتياطات التي قد تمنع ظهور مرضى داخلها، ومن تجليات ذلك مقاومة التلوث البيتي من خلال الحرص على قيمة النظافة داخل المجال السكني، وذلك باختيار تصميم صحي للمسكن القروي يسمح بالتهوية الكافية لبيوت النوم وتنقية أرضيتها وجدرانها وأسقفها من الغبار، وفتح منافذ لتسرب البخار والغازات المنبعثة من المطبخ، إضافة إلى فصل أماكن

إيواء الحيوانات الأليفة التي يعتنى بها عن الأجنحة المخصصة للمبيت والاستعمال المستمر من قبل أفراد الأسرة، وكذلك عزل مواضع ومحلات خاصة ومغلقة أحيانا لجمع أدوات العمل الزراعي والمحاصيل المدخرة، حتى لا تتسرب الأتربة وبعض الحشرات التي قد تعلق بها للفضاء الداخلي للمسكن. وإلى جانب كل ذلك نجد الإقبال على الكنس، يوميا، لفناء المنزل وممراته الداخلية ومحيطه الخارجي إلى حدود السياج الذي يفصل المسكن القروي عن المجال العمومي.

لعل المسكن القروي المبني بالاسمنت أصبح أكثر استجابة لحاجات السكان للنظافة مقارنة بما يوفره المسكن المبني بالتراب، ونفس الشيء ينطبق على السياج الذي يزداد انتشار تعويضه بأسوار مشيدة بالمواد الحديثة في البناء، بعد أن كان عبارة عن نباتات شوكية فقط، وخصوصا نبات الصبار، لأن هذا الصنف الأخير، حسب أغلب شهادات المستجوبين، كان وما زال يمثل مطرحا أسريا للأزبال ومخبأ للحشرات المضرة. وبالتالي فهو مصدر تهديد **(أذى)** لصحة الأسرة.

من خلال نتائج البحث الميداني، تبين لنا أن المنازل المنتشرة حاليا على مساحة المنطقة تتوزع حاليا بين ثلاثة أنواع من حيث مواد وتصميم البناء المعتمدة في تشييدها، أولها منازل تقليدية مبنية فقط بالمواد المحلية وهي قليلة العدد، ومنازل مبنية بالتراب والحجارة لكنها ملبسة بالخرسانة تشكل النسبة الغالبة في مجموع الدواوير التي اشتغلنا عليها، ومنازل حديثة مبنية بالآجور والإسمنت المسلح يتركز أغلبها بجماعة آيت قمرة.

فالمنزل التقليدي يبنى باستعمال الحجر والتراب، أو الطوب المصنوع من تربة البياض الطينية. ويبلط من الخارج بالتربة البيضاء التي تجدد سنويا تقريبا، وهو ما كان يدفع العديد من السكان إلى تعويضها بالبناء الذي يعتمد على الإسمنت والرمل كلما سمحت ذات اليد بذلك. أما التسقيف فتستعمل فيه الأخشاب والقصب الذي يغطى بطبقة رقيقة من التربة الحمراء المبللة، لتوضع فوقها طبقة من الطين لمنع نفاذية الماء. ويخلط تراب السطح **(ذيغرش)** بالتبن لحفظ تماسك تربة التسقيف. ويتم تجديد هذه الطبقة العلوية من السقف كلما استهلكت أو فقدت قدرتها على منع نفاذ الماء إلى داخل المبنى، بمعدل ثلاث إلى خمس سنوات. وتتوسط مرافقه مساحة واسعة تتجاوز في معدلها مئة متر مربع، وتنفتح عليها أبواب البيوت المكونة له وبقية المرافق التابعة له. وهو منزل قصير يمكن توسيعه بشكل أفقي.

الصورة 11: منزل ريفي تقليدي مبني بالتراب (الرواضي، يونيو 2010)

أما المسكن الحديث فهو يتكون من منزل يبنى بالآجور والإسمنت المسلح على الطراز المديني الذي يمكن توسيع مساحته بشكل عمودي بإضافة طبقات فوق طابقه الأول، وتتفاوت مساحته حسب إمكانيات الأسرة ماديا وحاجاتها بالدرجة الأولى. وهذا النموذج من التصميم في البناء كثير الانتشار بالمناطق القروية التابعة لجماعة آيت قمرة نتيجة تدخل الدولة لإعادة إعمار المناطق المتضررة بزلزال 2004، مما جعل التصميم المعتمد في بنائه بشكل واسع يحصر مكوناته في عدد لا يتجاوز عند استكمال تهيئته ثلاث غرف للنوم، وغرفة لاستقبال الضيوف، ومطبخ ومرحاض. وهو منزل يتميز بضيق المساحة الأفقية مقارنة بالمسكن التقليدي، مما يعزل كل المكونات الأخرى ويحولها لملحقات خارجية تابعة للمنزل الخاص بسكن أفراد الأسرة. كما أن بناءه في أماكن مكشوفة وغير مكتظة بالسكان يجعله محتفظا بأكثر من واجهة للإضاءة والتبادلات الهوائية بين الداخل والخارج، مما يسمح بتعرضه لتشمس وتهوية كافيتين نسبيا.

الصورة 12: منازل مبنية بالتصميم الحديث لتعويض الدور المنهارة بدوار آيث عبد العزيز (آيث قمرة، يوليوز 2010).

أما النمط الثالث من المساكن القروية فقد جاء كمرحلة متقدمة من البناء التقليدي نتيجة تحولات عادية حرة في سياق الاستفادة من الثقافة المدينية دون محاكاتها بشكل تام، إذ حافظ على كل الامتيازات التي كانت تلبي حاجات الأسرة القروية بالمنطقة، مع إضافة مزايا البناء بالإسمنت لزيادة إمكانات التحكم في نظافة المجال السكني، خصوصا مع توسيع حجم النوافذ والحفاظ على المساحة المكشوفة في وسط المنزل مما يسمح بتهوية كافية لكل البيوت. وهذا النمط من البناء هو الأكثر انتشارا بمناطق الرواضي واسنادة. وقد ظل يحافظ على المرافق التي يحتاجها الفلاح في نشاطه الزراعي بشكل كاف.

وحتى تتضح الصورة أكثر نقوم بجرد مكونات هذا النمط من المسكن القروي الشائع عموما بمنطقة البحث، وهو الذي سميناه أعلاه بالنمط الوسيط بين التقليدي والحديث، والذي يعبر عن الاختيارات والتطورات الحرة للأسر القروية الريفية في بناء مساكنها. لكن رغم تعدد مرافق هذه المساكن وتكاملها فهي لا تعبر عن نموذج نمطي ثابت، بحيث قد تغيب بعض المكونات أحيانا في بعض المساكن كما قد تحضر أخرى كحالات استثنائية، ويمكن تفصيلها على الشكل التالي:

■ المكونات الداخلية للمسكن:

- **(ظاواث انديدا)** الباب الرئيسي: وتعني «باب المنزل»، وهو المدخل الرئيسي الذي ينفتح على الخارج، ويكون واسعا من حيث الطول والعرض، بحيث يتسع لدخول وخروج البشر والدواب أيضا، ويبنى على واجهة مستورة عن المجال العام.
- **(ذيبوجوين)**، النوافذ: وهي تنقسم إلى ما يفتح منها على فناء الدار، فتكون منخفضة الارتفاع ومتوسطة الحجم، وما يفتح على الخارج ، وهي في المنازل التقليدية عالية الارتفاع وصغيرة الحجم، باستثناء واجهة غرفة الضيوف.
- **(ذاخوخث)**، باب الضيوف: يشيد على واجهة المنزل المكشوفة أمام الطريق العام، وحجمه يكون دائما أصغر من الباب الرئيسي، ويفتح مباشرة على بيت الضيوف.
- **(البيت)**غرفة الضيوف: وهو المكان المعد لاستقبال الضيوف من الرجال بالخصوص، ويتم فصله عن بقية مرافق المنزل الداخلية بحائط يخترقه باب يؤدي إلى الفناء.
- **(أزقاق)** الفناء: مساحة مفتوحة على السماء، تتوسط المنزل وتسمح بتوزيع الغرف ومكونات المنزل الداخلية. وهي متعددة الاستعمال أيضا.
- **(إخامن)** حجرات النوم: تتباين مساحتها من بيت لآخر، وتكون في معظمها مجهزة بحمام صغير في إحدى جوانبها **(ذمطهاث)**. يتراوح عددها عموما بين أربعة إلى عشرة غرف، تبعا للإمكانيات المادية للأسرة وحجمها.
- **(كوزينا)** المطبخ: تكون في الغالب عبارة عن غرفة ضيقة وقليلة الإضاءة.
- **(أروا)**: وهو المساحة التي تفصل الباب الرئيسي عن الفناء، ويستعمل كمستودع لبعض الأدوات والمحاصيل الفلاحية قيد الاستعمال ويفتح عليه **(أخزان)** أو **(أفيثار)**.
- **(أخزان)**: مستودع فلاحي على شكل غرفة مغلقة من دون نوافذ، لتخزين الحبوب من قمح وذرة وقطاني.

■ المكونات الملحقة بالمسكن:

- **(الزارب)**: وهو عموما إما عبارة عن سياج طبيعي مغروس من شجر الصبار **(أقوير)**، أو عبارة عن نباتات أخرى كثيفة تمنع رؤية الواجهات المستورة من المنزل، أو جدار من البناء بالتراب أو الخرسانة يعزل الدار عن الفضاء الخارجي المفتوح.

- **(أفاسيك)**: مكان لتجميع الحطب والأخشاب اليابسة، التي تستعمل كمصدر للطاقة لطهي الخبز والطعام.
- **(ذوثوت)**:عبارة عن حقل مسيج إلى جانب المنزل يستعمل لزراعة بعض النباتات التي يكثر عليها الطلب اليومي في المطبخ، وتحتاج لعناية مستمرة، كالنعناع والقصبور والثوم والبصل والبطاطس. كما يمكن أن يستغل لغرس بعض الأشجار المثمرة.
- **(ذازوبايث)**: مساحة لجمع روث البهائم، لاستعماله كسماد طبيعي في الحقول المجاورة للمسكن **(الدمنث)**.
- **(الجوب)**: وهو عبارة عن خزان مائي مبني بالخرسانة تحت الأرض، مغطى بشكل كامل باستثناء فتحة بمساحة معدلها لا يتجاوز المتر المربع تسمح بجلب المياه منه أو الولوج إليه لتنظيفه عند الحاجة. ويستغل لتخزين مياه الأمطار المتساقطة على أسطح المنزل والمرافق الملحقة به، وغالبا ما تستغل مياه «الجوب» للأغراض المنزلية ولتوريد البهائم عند صعوبة جلب مياه العيون ومصادر المياه العمومية للمنزل. كما يتم تعبئته، عند نفاذ مياه الأمطار منه بواسطة العربات ذات الصهاريج من وادي غيس، أو واد إماسينن. إلا أن التكلفة المرتفعة لجلب المياه من الخارج تجعل الأسرة بمجتمع البحث شديدة الاعتناء بتخزين مياه المطار وترشيد استعمالها.
- **(ذاسرافث)**: مطمورة لخزن محصول الفلاح من الشعير، ويكون موضعها داخل فناء المنزل أو أمام الباب الرئيسي له.
- **(أفيثار)**: وهو مربط البهائم، وينقسم حسب نوع الاستغلال إلى **(أفيثار ن الدواب)**، ويعني اصطبل الدواب، و**(أفيثار إفوناسن)** ويعني حظيرة الأبقار، وتكون بنايتهما معا عالية وواسعة، ويعلوها **(أريثو)** وهو عبارة عن سرير مثبت على جدران الحظيرة ، مصنوع من أعواد خشبية وألياف القصب، يستعمل كمستودع لبعض المواد والأدوات الفلاحية. بينما كان في الماضي يستعمل كسرير للنوم لحل أزمة ضيق المسكن. إذ كان **(أفيثار)** في السابق، أيضا، يقتطع من المسكن الرئيسي للأسرة، بينما صار خلال العقود القليلة الأخيرة يبنى مستقلا خارج البيت.
- **(أخبوش)**: يطلق على كل بناية قصيرة وصغيرة الحجم إلا أنها تعبر على مكان لإيواء الحيوانات الأليفة. ويتم التمييز بين أنواع منها حسب طبيعة الاستغلال، من

أهمها (**أخبوش نركسيبث**) ويخصص لإيواء الأغنام والماعز، و(**أخبوش إقناي**) لتربية الأرانب، و(**أخبوش إيازيظن**) يعني خم الدجاج.

- (**أمكان نرعفيث**): مكان النار، وتتوزع مساحته المغطاة في الغالب بين فرن طهي الخبز وقت المناسبات «التنور» (**ذاينوث**)، إذ يتسع لطهي أزيد من عشر خبزات مرة واحدة لكنه يتطلب الكثير من الخشب والوقت لتهييئه قبل وضع الخبز النيئ داخله لطهيه، و فرن متوسط للاستعمال اليومي (**أفران**) يسهل تسخينه ويتسع لخبزتين أو لثلاث خبزات في المرة الواحدة، و كانون (**ذيغاغاث**)، يتسع لخبزة واحدة ذات قطر كبير وسمك صغير، وهو أسهل المواقد وأقلها كلفة من حيث الجهد وكميات الحطب المطلوبة لتسخينه.

إن الاتساع الأفقي للمسكن القروي الريفي يسمح بإيجاد مساحات لتدبير التلوث البيتي الذي تفرضه الحياة بالبادية. لكن مع ظروف الضيق التي أصبح يفرضها النمط الحديث في البناء بجماعة آيث قمرة التي استفادت أسرها من مساعدات الدولة ضمن برنامج إعادة الإعمار لسنة 2004، لاحظنا عودة الأسر في بعض الأحيان لاستغلال بقايا المنزل التقليدي كمرافق ملحقة بالمنزل الجديد، أو الاضطرار لإضافة مرافق جانبية تلبي الحاجة لتعويض الملحقات الأخرى الغائبة بالمسكن الحديث مثل الحظيرة والاصطبل والخم ومستودع الأدوات والمنتوجات الفلاحية، للحفاظ على نظافة المنزل الأسري. وبالتالي سنكتشف مما سبق مدى استمرار الحرص على الفصل بين ملحقات ومرافق المسكن القروي بمنطقة البحث للحفاظ على شرط النظافة الذي أصبح يوفره المسكن الحديث أكثر من الأنماط الأخرى السابقة له.

تستغل الأسرة القروية المساحات المكشوفة خارج المنزل لتعريض الفرش والحصائر والأغطية التي تستعملها لأشعة الشمس حماية لها من آثار الرطوبة التي تتعرض لها داخل البيوت، كما تقوم بنفضها من الغبار الذي يتراكم عليها دائما بعد تعريضها للشمس قبل إعادتها للبيت من جديد. وتعمل، في الحالات الطارئة، على تخليصها من بعض الحشرات الطفيلية، مثل البرغوث والبق وغيرها، التي قد تغزو البيت بين الفينة والأخرى منتقلة من المجال الخارجي أو من أجسام الحيوانات الأليفة التي تعتني بها الأسرة بالقرب من المنزل كالدجاج أو القطط والكلاب إلى المجال الداخلي للمنزل. ويتفاوت معدل المدة الفاصلة بين عملية من هذا النوع وأخرى تبعا لمتغيرات عدة يصعب حصرها جميعا. لكن

ما يمكن تسجيله هو أن طبيعة المناخ السائد بالمنطقة يسمح بتكرار العملية باستمرار، نتيجة سيادة الأيام المشمسة طيلة السنة تقريبا.

ويتم أحيانا إفراغ المنزل بكامله من الأثاث لإنجاز عملية تنظيف شاملة. ويعبر أحد المستجوبين من فئة الشباب المتعلمين عن استراتيجيات النظافة بالقول: «كل منزل هنا مزود بنوافذ تسمح بالتهوية، والماء متوفر للتصبين، والناس يستعملون مواد النظافة باهتمام كبير، سواء لتنظيف أجسامهم وملابسهم أم مساكنهم وأوانيهم أم فرشهم وأغطيتهم. لذا فهم أصبحوا يحمون أنفسهم من الميكروبات والأمراض أفضل من الماضي». (عبد المومن) وتضيف أخرى: «حماية الأسرة من الأمراض يبدأ بإطعام أفرادها بشكل جيد، وتوفير مأوى يحميهم من البرد والحيوانات والحشرات المؤذية، وتربية الجميع على النظافة، والتعجيل بعلاج من يمرض من أفرادها، لأن التسويف أحيانا يؤدي لمخاطر كبيرة سواء بالنسبة للمريض أو من يعيشون معه عندما يكون المرض خطيرا أو معديا».

إن اعتماد العديد من الاستراتيجيات المادية لحماية المسكن الأسري من التلوث الداخلي الطبيعي سواء بالغبار أم بالحشرات أم بغير ذلك، توازيه العديد من السلوكات النسائية التقليدية والرمزية، ك«إكرام الأطفال الصغار الذين يزورون المنزل لأول مرة بهدايا نقدية أو على الأقل ببيضة من قبل ربة البيت، لحماية المنزل من هجوم الصراصير أو الفئران»، وكذلك «إحراق كل حشرة مضرة يعثر عليها بالبيت في النار التي توقد صباح يوم «العنصرة» (**ارعانصاث**)[117] للحد من تكاثرها وانتشارها بالمنزل. إلا أن هذه العادة الأخيرة قد تراجعت كثيرا خلال هذه السنوات الأخيرة»، وكذا «تربية القطط التي تصطاد الحشرات والزواحف في محيط المنزل الأسري»، و«توزيع بعض نقط المياه في المحيط الخارجي للمسكن لمنع وصول الثعابين العطشى لمنزل الأسرة خلال فصل الصيف» حسب آراء عدد من المستجوبات من فئات عمرية مختلفة.

117 – يحتفل بهذه المناسبة يوم السابع من يوليوز من كل سنة، وتتخلل هذا الاحتفال مجموعة من الطقوس كإشعال النار في الصباح الباكر وسط فناء المنزل (**ذافكيث**) ترمى فيها الحشرات الضارة بعد قتلها، وإيقاظ الأطفال للقفز فوقها. ثم تهييء طعام من المحصول الزراعي الجديد، خصوصا وأن التاريخ يتناسب مع فترة جمع المحاصيل خلال السنة الزراعية، تخلط فيه الحبوب والقطاني (**إمشيخن**). كما يطلب من جميع أفراد الأسرة الاغتسال لاكتساب الشجاعة والتخلص من الجبن. أما في مناطق بقوية، حيث السكان قريبون من البحر، فيستغلون المناسبة للذهاب للبحر بشكل جماعي، مع اصطحاب البهائم والمواشي التي تملكها كل أسرة لغسلها هناك. كما أن يوم العنصرة كان ومازال يمثل أفضل تاريخ لبداية جني اللوز وفاكهة الصبار «**ذاهنديث/** الهندي» كأهم فاكهتين سائدتين بالمنطقة.
نلاحظ في هذا الاحتفال تداخلا بين استعمال النار كقدرة على عقاب كائنات مضرة، وبين استعمال الماء كمصدر للتطهر واكتساب الشجاعة واستعادة النشاط بعد الاستحمام الكلي فيه، وبين الاحتفال بنهاية مرحلة من العمل الزراعي والاستعداد لبداية أخرى. وهذا قد يفتح الباب لتحليلات قد تتجاوز الحاضر لفهم هذا التداخل الذي نسجت منه شبكة الطقوس التي تجمع بين المادي والرمزي وبين الواقعي والخرافي وبين الحاضر والماضي.

لعل الحرص على نظافة المجال السكني للأسرة يمر عبر استراتيجيات حماية اعتيادية للمسكن من غزو عوامل التلوث لمساحته الداخلية، وهي تعبر عن استراتيجيات ضبط علاقة الجسد الفردي والجماعي لمجتمع البحث بمحيطه الإيكولوجي، وذلك للاستفادة من امتيازات هذا المحيط، دون السقوط في السلبيات التي قد يجرها على الأسرة نقص عنايتها بهذا الفصل الدائم بين داخل المنزل المنظم والنقي وبين خارجه المضطرب والمتسخ[118].

ب – تدبير النفايات المنزلية

بقدر ما تتراكم النفايات المنزلية بشكل مستمر، وبقدر ما تتعدد وتتنوع، فإن تدبيرها اليومي لحماية صحة أفراد الأسرة من آثارها يقتضى تنويعا في الوسائل والاستراتيجيات والأهداف. فالنفايات العضوية للمطبخ توجه غالبا للبهائم والحيوانات الأليفة التي تعتني بها الأسرة القروية. وتوزع هذه النفايات حسب تصنيف يستحضر الخصائص الغذائية لهذه الحيوانات، فتعطى بقايا النفايات النيئة للحيوانات العاشبة كحيوانات الجر والمواشي إذا كانت نباتية، بينما تستفيد اللواحم من بقايا اللحوم وتوابعها. وتوجه بقايا الطعام المطبوخ للدجاج أو القطط والكلاب تبعا لمعيار الأولوية، حسب تصنيف الأسرة لحاجات هذه الحيوانات الغذائية. أما عند العثور على جثث بعض الحيوانات الميتة من الطيور والبهائم في محيط المسكن أو عند تجميع بقايا ذبيحة أو مواد عضوية أخرى فاسدة، قد يسبب استهلاكها من قبل الحيوانات الأليفة اللاحمة كالكلاب والقطط والدجاج أمراضا لها، كما قد يسبب تعفنها تلوثا للهواء قرب مساكن الأسر، فتطمر بعيدا عن المنزل تحت التراب لإخفائها والاستفادة من سمادها وقت الزراعة بعد التحلل تحت الأرض.

تحتفظ الأسرة القروية بنفايات الحيوانات «**إفراظن**»، التي تجمعها بشكل يومي من مرابط المواشي وحظائرها، في مكان خاص يسمى «**ذازوبايث**» قصد استغلالها في تسميد الأرض قبل حرثها في فصل الخريف. وفي بعض الحالات يستثنى روث الأبقار، فيجفف على شكل أقراص تستعمل كمادة لإشعال النار في التنور لطهي الخبز، أو في التجفيف النهائي بواسطة النار للأواني الفخارية التي تصنع محليا، عبر استخدام تلك الأقراص القابلة للاشتعال كطبقة تعلو الأواني التي توضع بعناية داخل أخدود «**إقاذ**» يبنى خصيصا

118 – رغم أن هذا النوع من التقسيم الذي ينتمي لنظام تدبير الحياة الأسرية بالقرية، قد يحمل الكثير من السلبيات عندما ينقل ليفعل بنفس الطريقة داخل المجالات الحضرية وشبه الحضرية بعد الهجرة القروية لأسرة من الأسر، فيكرس مفهوم الخارج كمجال دائم للأوساخ والتلوث.

لذلك، إذ تتميز هذه المادة «أفنغور» بخفة الوزن وشدة الاشتعال، مما يحمي الأواني من التكسر ويساعد في نضجها بشكل جيد من كل الجهات.

الصورة 13: (ذازوبايث)، مكان لتجميع نفايات البهائم قصد تدبيرها بشكل مناسب لحاجات الأسرة القروية.

(آيت قمرة، يونيو 2010).

إذا كان التخلص من المتلاشيات المصنوعة من المواد القابلة للاشتعال يتم باستمرار عبر استعمالها إلى جانب الحطب في الأفران لطهي الخبز، فإن تزايد كثافة النفايات الصناعية المعدنية كبقايا التجهيزات المنزلية والأواني وعلب التصبير التي يتم التخلص منها وسط سياج الصبار المحيط بالمسكن أو بعيدا عن المحيط السكني، حماية للفضاء الخاص من مخاطرها، أصبح يشكل تهديدا متزايدا للفضاء العمومي والبيئة القروية. فتدفق المواد والتجهيزات الحديثة خلال العقود الأخيرة على العالم القروي الريفي تجاوز عناصر المقاومة التقليدية لحماية الفضاء الأسري من نفاياتها عبر عمليات التدبير التقليدي المعتمد محليا. كما أن ازدحام البناء الذي بدأ يظهر في بعض المواقع ذات الاعتبار الخاص يجعل النفايات تتراكم بشكل سريع مما يهدد بتلوث المجال الحيوي الذي تشغله الأسر للسكنى، وهذا الأمر هو ما يشير إليه ابن خلدون بالقول « وقوع الوباء سببه في الغالب فساد الهواء بكثرة العمران لكثرة ما يخالطه من العفن والرطوبات الفاسدة». **(ابن خلدون، 1989: 302)**.

لعل ظهور نقاط للتجمعات الحضرية بكل من الرواضي واسنادة وآيت قمرة، وعمل الجماعات المحلية على جمع النفايات التي تطرحها ساكنة هذه المراكز بشكل يومي خارج المنزل، والتخلص منها في بعض المناطق التي تنتمي لمجالها الجغرافي دون معالجتها، بدأت تبرز بعض نقاط التلوث غير المألوفة سابقا بالمجال القروي، والتي أصبحت موضوع شكوى بعض الساكنة القريبة من تلك النقاط مثل ساكنة «**روضا**» بتزاغين التي تقدمت بطلب تحويل مطرح الأزبال الخاص بجماعة الرواضي الموجود بوادي «**امريقة**» إلى جهة أخرى نتيجة التلوث الهوائي الذي بدأ يحدثه بالفضاء القريب منه. لكن أهم دوار متضرر من التلوث الهوائي الذي تحدثه مطارح النفايات بمنطقة البحث هو دوار «**إزفزافن**» الذي يطل على مطرح أزبال ونفايات مدينة الحسيمة الذي شرع في استخدامه منذ سنة 2008. كما أن تدبير النفايات السائلة الذي لا يتجاوز عملية تجميعها وتفريغها في الوديان القريبة من التجمعات الحضرية بدأ يخلق مظاهر تلوث هوائي ومائي يزداد حجمه باستمرار وبشكل واضح ومكشوف[119].

2.3. التنشئة الصحية المتعلقة بالأمراض البدنية

تعتمد الأسرة على تنشئة صحية محلية قائمة على تحسيس أفرادها بالتصنيفات الصحية التي تخص مجموعة من المكونات الطبيعية التي تنتشر فوق المجال البيئي بالمنطقة، من نباتات ومصادر مياه وغيرها. وذلك للأخذ بالاحتياطات اللازمة لمنع الاستعمال الغذائي للمواد الطبيعية التي ثبتت بالتجربة تأثيراتها السلبية على صحة الأفراد. وكذلك تتم تربية الأطفال منذ الصغر على عدد من السلوكات التي تحمي صحتهم من الأمراض، كالحرص على نظافة الأيدي قبل تناول الطعام، ونظافة الجسد من المواد التي قد تجلب إليه الحشرات قبل النوم، وتجنب التعرض للمؤثرات الحرارية القوية التي قد تعرض الجسم للمرض، سواء تعلق الأمر بالبرودة أو السخونة المفرطتين. لذا يتم تكييف الملبس والفرش والأغطية المستعملة من قبل أفراد الأسرة دائما مع تغيرات أحوال الطقس.

«ستصاب» و«ستمرض» و«ستموت»، كلمات تسويف تأتي دائما مشروطة في خطاب الأسرة لأفرادها من القاصرين والجاهلين والغافلين للإخبار أو التحذير أو التذكير،

119 - نلاحظ ضمن لائحة المشاريع المقترحة في برنامج محاربة الفقر بجماعة الرواضي مشروعا خاصا ببناء حفرة للتخلص من النفايات السائلة التي تلوث محيط التجمع الحضري.

وبهدف حملهم على التصرف وفق نظام معين لترشيد تقنيات استعمال الجسد وضبط حركيته تفاديا لإصابته بما قد يضعفه أو يقضي عليه. وقد لاحظنا عبر عدد من المقابلات تعزيز القاموس المرضي التقليدي بمناطق البحث بعدد من المصطلحات الطبية والعلمية، كالميكروبات والفيروسات وتسميات علمية بلغات مختلفة، مكيفة أحيانا مع أساليب النطق المحلي لأمراض بعينها، مثل مرض «الحساسية» الذي لم يكن في الطب الشعبي ما يقابله بشكل مباشر أو غير مباشر، والسكري **(السوكار)** الذي قال أحد المستجوبين أنه «كان يقابل أعراض مرض «كان يسمى في اللهجة الريفية **(ذيخورام)** التي تعني الجشع المفرط، لأن المريض كان لا يكف عن طلب الطعام والماء بين لحظة وأخرى، دون حصول الشبع لديه بموازاة الضعف البدني في الوقوف والحركة، وكان يصيب الشيوخ بكثرة، وكان يعتبر علامة على اقتراب أجل المريض». (عبد السلام)، وكذلك مرض الضغط الدموي **(طانسيو)** الذي كان يعرف ب»مرض القلب»، وهي تسمية مازالت مستمرة. أما مرض السرطان فقد أضيفت له مرادفات من اللغات العربية واللاتنية **(كانصير)** دون أن يختفي الاسم السابق بشكل نهائي وهو **(أخنزير)**.

عموما، فقد نشأت معرفة صحية أصبحت تتغذى أكثر فأكثر من المعجم الطبي البيولوجي-الكيميائي من جهة، وتعمل على إعادة تكييف المعطيات والخبرات الصحية السابقة أو تجاوزها من خلال الاعتماد على معايير المسببات والأعراض والعلاج من جهة أخرى. وهذا التحول التدريجي في الثقافة الصحية يمر عبر إجراء مقارنة بين الخطاب الطبي الحديث، الذي تنشره المؤسسات الصحية والعلمية وممثليها من الأطباء والمرضين والتلاميذ والطلبة ووسائل الإعلام المتنوعة وبين ما تختزنه الخبرة الشعبية في مجال الوقاية والعلاج بخصوص أمراض معينة. لأنه لم يعد الخطاب الصحي بالأسرة القروية بمنطقة البحث منطلقا من قطب واحد، بل إن فعل التنشئة الصحية[120] تبدو كسيرورة يتشارك تقاطعاتها عدة فاعلين.

جدير بنا أن نسجل وجود ثبات نسبي لأسماء عدد من الأمراض البدنية ذات الأعراض الخارجية والتي نجح الطب الشعبي في تشخيصها وعلاجها سابقا، وذلك حتى مع ورود

120 - هناك من يفضل تسميتها بالتنشئة من أجل الصحة، ويعتقد أنها تتأسس عبر تواصل أفقي وعمودي، إذ ينخرط فيها كل من مسؤولي الصحة والمستفيدين والشركاء القانونيين كالجمعيات والنقابات، إلى جانب فاعلين آخرين ينخرطون في العملية بشكل مباشر أو غير مباشر. ونشير هنا لما ورد بمقال:

(J .Tavares.1984:(122 – 121)

تسميات جديدة من مرجعيات الطب العصري، حتى وإن اختلفت طريقة العلاج بين النظامين الطبيين الشعبي والبيوكيميائي[121]. فنلاحظ استمرار عدد من التسميات كما هو الأمر في أمراض العيون (**إريطي - سواح - ذاشبابث**) وأمراض الجلد مثل: (**أجيظ - أذفوري - بشوك - زاكاز**) وأمراض الفم مثل (**ارخايبة - أريندو**)، وأمراض آلام الرأس مثل (**إزم ييخف - اشقيقث**). وفي مثل هذه الحالات تكون استرتيجيات التنشئة على العلاج الشعبي مستمرة في العطاء بالموازاة مع التشجيع على استغلال الإمكانات المتاحة مع وجود المؤسسات الاستشفائية الحديثة عند القدرة على بلوغها والاستفادة من خدماتها.

هناك عدد من الأمراض التي لم تكن معروفة بدقة في الثقافة الطبية الشعبية الموروثة وظهرت تسمياتها وتشخيصاتها وعلاجاتها الدقيقة مع مؤسسات الاستشفاء الحديثة، نلاحظ في مثل هذه الحالات أن السكان يكتفون حاليا بتعريفها من خلال ربطها بالعضو الذي يصاب بها دون تسميتها، نظرا لتقارب ظاهري واختلاف جوهري في نفس الوقت بين المرض المعني بالذكر وعدد من الأمراض التي كانت معروفة سابقا، أو لصعوبة نطق التسمية العلمية في سياق لغة التداول المحلي، مثل بعض الأمراض التي تصيب الجهاز الهضمي والأعضاء الباطنية لجسم الإنسان مثل جملة من أمراض: المعدة - الأمعاء، وتدقق أحيانا بكلمة الكبيرة أو الصغيرة (الغليظ أو الدقيق) - الكبد - المرارة - الطحال...، فيكتفى غالبا بذكر كلمة «مكروب» أو «إصابة» في هذا العضو أو ذاك، وأحيانا تسمية المرض ببعض أعراضه ك «بوصفار» الذي يشير للون الاصفرار الناتج عن مرض كبدي ما.

يلعب تعليم التسميات دورا هاما في التنشئة الصحية نظرا لأنها تنم عن معرفة جيدة بالمرض، وقدرة على تمييزه عن بقية الأمراض الأخرى. لكن بموازاة ذلك، بدأت

121 – سعيا منه لخلق فرص تواصل شفاف وسهل بين الطبيب والمريض في مجتمع عربي يتحدث لغة عربية فصيحة ويستمد قاموس تداول الثقافة الصحية به من كتب الحكماء والأطباء العرب السابقين، عمل محمد بلقزيز على كتابة معجم خاص بمصطلحات العلاج في المراجع العربية السابقة، معتبرا أن عمله ذاك يرتبط بثقافة عامة هي ثقافة ضرورية للتعامل والتفاهم بين الطبيب والمريض، بحيث أن هذا المعجم سيسمح حسب اعتقاده بتوفير وسيلة للطبيب تساعده على شرح علاجاته ووصاياه لمريضه، كما سيسمح للمريض بفهم هذه العلاجات والاقتناع بها. لكنه وجد نفسه في سياق عمله هذا مضطرا لإدخال مصطلحات جديدة من خارج القاموس المتداول والموروث، وذلك باستعمال وسائل الاشتقاق والوضع والتأثيل اللغوية، أو الاكتفاء بالتخفيف من الأصل اللغوي العالي للمصطلحات الأجنبية عند غياب مرادف لها في القاموس الصحي العربي الأصيل. وهذا العمل، حسب رأيه، قد فرضته ضرورة مسايرة التغيرات التي طرأت على الثقافية الطبية الحديثة مع الحفاظ على سلامة وأصالة اللغة العربية كأساس للتواصل والتداول في المجتمع العربي. لكننا نعتقد أن أغلب هذه التسميات العربية الفصيحة لم تعد متداولة في الواقع المعيش والمألوف، والأفضل لو استطاع أحد الباحثين تجميع التسميات العامية الخاصة بلهجة كل منطقة لغوية موسعة، لوضع معجم أو عدد من المعاجم الصغيرة تلبي الحاجة للتواصل السلس بين الطبيب والمريض. (م. **بلقزيز**، 2003).

تنشأ معرفة جديدة بأمراض تكتشف كنتيجة ل«التقدم»، و«لتطور الناس» حسب تعبير مستجوبين. ويعتبر الطبيب والمرض قطبا تلك المعرفة الصحية التي أصبحت تنتشر بشكل سريع عند الجنسين وعند كل الفئات العمرية كذلك، مع مساهمة فعالة للمدرسة والإعلام ومؤسسات أخرى بشكل مباشر أو غير مباشر.

3.3. توتر اختيار العلاج، بين التقليدي والحديث

أ - حوار التراث والفاعلية

إذا كان التطبيب الحديث قد أخذ موقعا هاما في استراتيجيات العلاج المعتمدة من قبل مختلف المجتمعات، وقد اكتسح مختلف الظواهر الصحية التي كان يدبرها الطب التقليدي عبر استراتيجيات شعبية متنوعة، فإن المستشفى والصيدلية ومختلف الخدمات الصحية التي يقدمها الجهاز الصحي الذي ترعاه وتشجعه الدولة أصبحت مطالب اجتماعية وضرورات حيوية. ومع ازدياد الطلب على المستشفى لتلبية حاجات اجتماعية ملحة فالولوج إلى خدماته فرض بدوره حاجات طبية وصحية واقتصادية. إن المرور بين الحاجات الاجتماعية التي يدركها ويعبر عنها المجتمع المحلي بمنطقة البحث والمؤسسات الصحية الحديثة أصبح يتم عبر قدرات معرفية واقتصادية وعبر نسق قيم ثقافية، شأنه في ذلك شأن عدد من المجتمعات المحلية المنتشرة على الصعيد المغربي بالخصوص[122].

لعل «تطور العلم جلب المنافع، وقد اكتشف أمراضا عدة كان الناس لا يرتاحون من حفر قبور من يصابون بها، والعلم الآن استطاع وصف علاج لها. فنحن نحاول فهم المرض أحيانا قبل الذهاب للطبيب من أجل استعمال وسائل القدماء في العلاج لأنها أرخص من الأدوية، لكن اللجوء للمستشفى يكون أفضل عندما تتوفر القدرة المالية الكافية لذلك، لأن معرفتنا بالمرض أحيانا قد تكون خاطئة أو ناقصة». (حسني). بهذا الرأي يبرر رجل أربعيني من منطقة البحث تفضيله لوسائل الطب الحديث، وهو رأي يشاطره فيه الكثير من المستجوبين من الجنسين ومن مختلف الأعمار والانتماءات المناطقية والوظيفية. أما

122 - يركز عبد الصمد الديالمي في دراسته التي أجراها بتعاقد مع وزارة الصحة، بخصوص التعقيدات الولادية بجهتي فاس-بولمان والحسيمة-تازة-تاونات على الصعوبات السوسيوثقافية والاقتصادية والخدماتية التي تصعب استفادة النساء الحوامل من المعطى الاستشفائي الذي تقدمه الدولة، إذ أن مفهوم السترة مثلا وتمثلات المجتمعات المحلية لأبعاده ودلالاته يمثل عائقا ثقافيا مهما في ولوج المستشفى للاستفادة من الخدمات الصحية التي يقدمها (A. **Dialmy** ، 2000).

البعض فمازال يثق بشكل كبير في الوصفات التقليدية، لأن «الأمراض البدنية المعروفة تعالج بسهولة بوصفات الأجداد، فمثلا بالأمس كانت ابنتي تشتكي من أوجاع حادة في البطن خلال وقت متأخر من الليل، فجربنا معها استعمال عشبة «**اذمينتا**» التي نجلبها من وادي امريقة وهي تنبت هناك بكثرة، ونحن نحتفظ بها يابسة في المنزل. فبعد وضعها في ماء مغلى، أضفنا لها قليلا من السكر ليسهل على البنت شربها، صفينا الماء. وبعد أن شربته أحست براحة في الحين ونامت بقية الليل، وهي الآن معافاة تماما. ولو حدث أن أسرعنا للطبيب فكان سيسمعنا العجب، وكانت ستصبح الفاتورة بعد جمع مصاريف النقل والمستشفى والدواء خمسمائة درهم أو أكثر». (شعيب).

وسط هذا الجدل حول مدى جدوى المستشفى أو الطب الشعبي في علاج الأمراض البدنية، تبرز بعض الاتجاهات الوسيطة التي تبرر أولوية اختيار المستشفى لدى الناس بنقص اهتمام الأجيال الحالية بثقافة الطب التقليدي، في مقابل ثقتهم المتزايدة بالعلاج البيوكيميائي الذي تعزز موقعه بوفرة الأموال نسبيا ونجاح دواء الصيدلية في تعويض الأعشاب والمواد الطبية الطبيعية، لدرجة أن «استعمال الوصفات التقليدية لا يتم اللجوء إليها إلا بعد اليأس من أو عدم القدرة على الوصول إلى الطبيب» (احميدو). ونجد من يبرر هذا الوضع بالقول «معرفة الأعشاب الطبية أصبحت نادرة خصوصا بين الرجال، فقد ضاعت هذه المعرفة مع موت السابقين، وحتى بين النساء لم تعد هذه المعرفة شائعة لأن الكل عندما يمرض أو يصاب أحد أفراد أسرته يسرع للمستشفى والصيدلية. بل أكثر من ذلك، نحن الذين نسكن البادية، عندما نريد استعمال عشبة ما، نتجه للمدينة قصد شرائها من عشاب متخصص، حتى وإن كانت تنبت في فناء منازلنا، لأننا لم نعد نميز حتى بين الأعشاب التي نراها يوميا، ناهيك عن أن نعرف فوائدها واستعمالاتها».

هذا الجدل في الاختيار بين النظام الطبي التقليدي والحديث يتحرر من شروط وإكراهات متعددة، لكنه يعبر عن ثبات مفهوم الحاجة الصحية التي تؤسس للوجود الاجتماعي الأفضل والمستقر، لكنه يوضح التأرجح بين الخبرة المحلية التي يصعب على المجتمع المحلي التخلي عنها وبين الجدوى الوافدة مع الخدمات الطبية المستندة للعلم والتكنولوجيا. إن مفهوم الصحة الذي يمنح كلا من النظامين مشروعية الفعل، يستمد منه الطب الحديث القوة والسلطة ليقدم مقابل الطلب الاجتماعي جوابا مؤسسا على البيولوجيا(**J. Maitre**، 1978: 359)، في حين يستمر الطب التقليدي في تلبية الحاجات الصحية للساكنة من خلال وسائل متنوعة

يتناوب فيها التعامل المباشر أو الرمزي مع جسد المريض[123]. فتتراوح بين الاستهلاك المباشر والاستعمال لمواد طبيعية حيوانية ومعدنية ومياه على شكل وصفات مهيأة من قبل المعالجين وبين استمداد القوة من مصادر غيبية يؤطرها النسق المعرفي الديني أو الشعبي لمواجهة أسباب المرض وكبح مفاعيلها. فاختيار العلاج يبقى مرتبطا بطبيعة إدراك المجتمع والأسر لأسباب المرض، وهذا الأمر يتساوى فيه مجتمع البحث مع مختلف المجتمعات الإنسانية لكن مع اختلاف في مستوى سلطة المؤسسات الاستشفائية التقليدية والحديثة[124].

ب - أهم تقنيات ووسائل العلاج التقليدي

إن «الكي والتشريط يختص بها موكلون يرثون البركة من عند أسلافهم، لكن تكرار توارث الوكالة عن الجد الأول صاحب البركة الأصل يضعف قوة السلطة على المرض، وقد كانت إحدى عماتي موكلة على البرد والروماتيزم (**بوزجوم**)، لكن بعد وفاتها لم تعد لأبنائهم نفس القدرة على الإشفاء رغم أنهم يستعملون نفس الوسائل والطرق التي تعلموها من أمهم. وقد كان الناس يأتون إليها في حياتها من مناطق بعيدة جدا، وكان العديد منهم يعودون لشكرها وإخبارها بشفائهم من الروماتيزم، لكن أبناءها الآن لم يعد يثق في قدراتهم العلاجية أحد. وعمتي كانت قد نالت تلك البركة بعد إصابتها بنوع من المس».

في سياق اعتبار التداوي بالطرق التقليدية اهتماما نسائيا ندرج هنا كلمة لإحدى المبحوثات مبررة هذا الواقع بالقول أن «الرجل يعيش أغلب حياته خارج البيت باحثا

123 – تنقل دراسة أنجزت خلال الثلاثينات من القرن الماضي بمنطقة القبايل عددا من الطقوس التقليدية في علاج الأمراض هناك. لكن اختيار نوع العلاج كان دائما يبدأ من تحديد سبب المرض. إذ يميز بين ثلاثة أنواع: العين الشريرة ومس الجن والبلاء الإلهي. وبعد تحديد السبب تبدأ استراتيجيات علاج يتركب فيها السحري والديني والطبيعي. فتمتد الطقوس لتشمل ما ينتمي للمرحلة السابق عن الإسلام، وما ينتمي للشرع الإسلامي الذي يمثل «الطالب» مرجعه الأساس بالبادية، وما تكون بالخبرة الشعبية في العلاج بالمواد الغذائية الطبيعية والمستحضرات التقليدية وطقوس تتركب فيها ممارسات ووصفات وزيارات لمواقع معينة. وهي طقوس متوارثة تختزن ذاكرة النساء النصيب الأوفر منها. -(**G. Laoust-Chantréaux**، 1990: (215 – 239)).

124– لقد كان الطب التقليدي سائدا جدا في أروبا لكنه مع تطور الخدمات الاستشفائية للمؤسسات الحديثة تراجع بشكل كبير جدا، رغم أن أجزاء منه ما تزال منغرسة بعمق في العقليات، وقد تعاود الظهور بقوة تحت مسميات «الطب البديل» أو «الطب اللطيف» التي بدأت في الانتشار من جديد لكن مع استغلال لنتائج العلوم وتطوير للتقنيات. فالعلاج يظل الحاجة الاجتماعية التي قد تتغير الوسائل التي تلبيها حسب الأزمنة والأمكنة. فرجل الدين مثلا كان لهم دور كبير في الطب التقليدي، لكنه تراجع مع سلطة الطبيب التي اكتسحت حقول العلاج في الوقت الراهن. ويمكن الوقوف على تطور العلاج بين الماضي والحاضر، والوقوف بالخصوص على أشكال العلاج التقليدي التي كانت سائدة من خلال بعض ما جاء مقال:

(**J. Pierre**، 2004 : (124–126)).

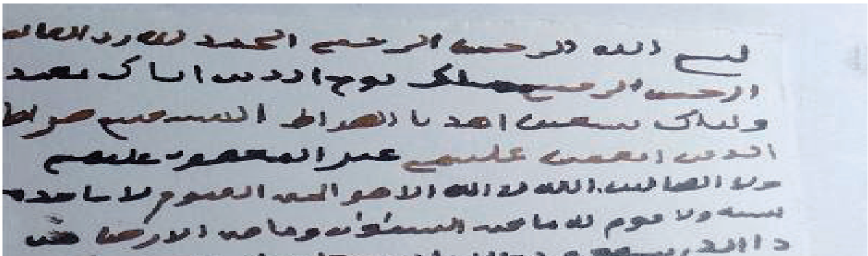
عن الخبز، لهذا فالمرأة هي التي تضطر للبحث عن علاج أبنائها عند مرضهم، وهي تحاول التخفيف من تكاليف وأتعاب العلاج، لأنها تعرف أن زوجها لا يمكن أن يحضر في كل حالة مرض لأحد ابنائها، فنجدها تسأل باستمرار وتحتفظ بالكثير من المعلومات بخصوص العلاجات الشعبية، وأسماء وأماكن إقامة الكثير من الموكلين لعلاج الأمراض التي قد يتعرض لها أبناؤها».

وفي وصفات العلاج الشعبي يأخذ العسل مركز الصدارة، لأنه «دواء جاء ذكره في القرآن الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو يصلح كعلاج لكل الأمراض، وإذا لم ينفع كدواء فإنه سينفع كغذاء، ولا ضرر فيه البتة» (صالح). ويحتفظ زيت الزيتون الخالص (**الزيث ذاحوريث**) إلى جانب العسل باستعمالات علاجية كثيرة أيضا، وهو ينقسم إلى زيت الزيتون العادي وزيت الزيتون البري (**أزمور**) وزيت (**علوانة**) التي تحضر بطريقة يدوية تقليدية وبدون آلات متطورة ولا معصرة، والزيت المعتق (**الزيث ن رحاير/ الحايلة**) الذي تتجاوز مدة تقادمه سنة على الأقل، فتصنف بمعيار عدد سنوات التقادم. وتتوزع استعمالات هذا الدواء الطبيعي بين الاستعمالات الداخلية والخارجية للجسد، بحيث يوجه الزيت المعتق خصيصا لعلاج البثور والأمراض الجلدية، أما بقية الأنواع فتصلح لكلا الاستعمالين وفق قواعد يضبطها نظام الطب الشعبي ووصفات موكليه. إذ أن زيت الزيتون يستعمل، شأنه شأن العسل، بشكل خالص أو كمكون من مكونات خليط من المواد الطبية الطبيعية.

تتعدد وتتوزع تقنيات العلاج التقليدي بين استهلاك أنواع خاصة من الأعشاب أو استهلاك بعض الوصفات الطبيعية المحلية التي تخلط بين عدة أنواع (**إسوفار**)، أو الكي بالنار(**ذيقاذ**)، أو التخطيط على الجسد بالأدوات المعدنية (**أشراظ**)، أو إحراق مادة ما والتعرض لدخانها (**أبخار**)، أو الدلك في مواضع معينة من الجسد باستعمال دهون أو سوائل محددة (**أرثاف**).

إضافة لما سبق، مازال استعمال «العزائم» التي يختص بها الفقهاء ويحددون تقنية استعمالها أيضا يحظى بقليل من الأهمية، حيث أن نسبة الإقبال عليها قد تراجعت مع اكتساح المستشفى للنظام الطبي السائد بالمنطقة كما هو واضح بالمبيان والجدول السابقين. و«العزائم» عموما تكون بطريقتين، شفاهية وتسمى محليا ب«الرقية» (**أعزم**)، ومكتوبة تسمى «الحجاب» (**أرحاز**) أو الكتابة (**ذيرا**). لكن مادة العلاج غالبا ما تكون متشابهة،

ففي حالة الكتابة مثلا تكتب آيات من القرآن بالرسم الأصلي الأول للنص القرآني (بدون نقط على الحروف)، وبالأدوات التقليدية في الكتابة من صمغ وقلم مصنوع محليا من القصب. فتكتب آيات من سور مختلفة من القرآن الكريم على حامل معين، سواء كان ورقا أم صحنا أم حجرا أم غيره. لكن تتعدد تقنيات الاستعمال، فتتراوح بين التعليق على مواضع معينة من جسد المريض، وبين المحو لكتابتها في الماء ثم شربه أو الاغتسال به أو دلك موضع المرض به. ويمكن لنا الوقوف على مثال لهذه الرقية الشرعية من خلال نسخة ل»حرز» مكتوب حصلنا عليها من فقيه **(طالب)** بالمنطقة المدروسة، وقد وصف كعلاج للشفاء من الحمى والأوجاع التي تصيب الرأس. وتقنية استعماله هي أن يعلق على الجهة اليمنى من الجسد لمدة ثلاثة أيام، ثم يمحى في الماء وتبلل أو تدلك به مواضع الألم بشكل خفيف **(أنفار)** أو يغتسل به. ونورد النسخة المقصودة هنا أسفله:



النسخة 3: رقية مكتوبة من قبل فقيه لعلاج الحمى والأوجاع التي تصيب الرأس وبقية أعضاء البدن.

يبدو من خلال محاولة فك ألغاز هذه الورقة أنها تتضمن سورا كاملة وآيات متفرقة من القرآن الكريم. ففي البداية يمكن قراءة نص سورة الفاتحة متبوعة بآية الكرسي «الله لا إله إلا هو...»، ثم أواخر سورة الحشر «لو أنزلنا هذا القرآن...» ، ثم ختمت الرقية بسور الإخلاص والفلق والناس. ولا تبدو هنا العلاقة مباشرة من حيث المضمون اللغوي للآيات القرآنية المكتوبة في «الحرز» بالمرض الذي وصفت له. إذ أن الأساس حسب كاتب الرقية هو الثقة في الله والتوسل بصفاته وقدراته المتعالية كما ذكرت في القرآن الكريم للشفاء من الضعف الذي يسكن الذات البشرية.

كما أن العراف **(أزوهري)** والساحر **(أسحار)** أيضا يمكن أن يطلب تدخلهما في حالات نادرة حسب نتائج الاستمارات والمقابلات المنجزة، لكن الاعتماد عليهما لعلاج مرض ذي أعراض بدنية لا يكون إلا بعد أن يستنفذ المريض وأسرته الوسائل الأخرى التي تبدأ من المستشفى وتمر عبر الطب الشعبي لتصل إلى الرقية الشرعية. وغالبا ما يلجأ العرافون لربط المرض بفعل عدواني أو انتقامي بشري. فتعطى للمريض الذي يقصد العرافين، حسب ما حصلنا عليه من معلومات من المستجوبين، وصفات علاجية متعددة ومختلفة تعتمد على المواد التي يمكن أن تستهلك إما بالأكل، أو بالحرق، أو بالتذويب في الماء أو في سوائل أخرى قبل الاستعمال، أو زيارات لأضرحة وأماكن مقدسة. بينما يربط السحرة غالبا الأمراض التي تعرض عليهم بمس الجن وأذى الشياطين، ويدعون تسخير الأرواح للقضاء على مفعول المرض الروحي ذي الأعراض البدنية.

يتبين من خلال استمرار التعاطي مع العرافة والسحر التي تتعارض مع الشرع الإسلامي مدى إمكانية تعديل العلاقات أو تبرير خرق قيم اجتماعية معينة تحت ضغط الحاجة لحفظ الوجود المادي للجماعة الأسرية، والمتمثل هنا في حياة أفرادها المهددين باستفحال المرض واحتمال الهلاك. وهذا الأمر ليس وليد الوقت الراهن، بحيث نقرأ في تاريخ الطبابة بالمغرب عددا من الاستثناءات في العلاقات بالثقافات الخارجية للمجتمع المغربي عامة عند الحاجة للعلاج، وهذا ما يمكن قراءته في مؤلف أحمد مكاوي عن تاريخ تعامل المغاربة مع الطب الأوروبي، سواء قبل أو أثناء أو بعد عملية الاستعمار التي تعرض لها المجتمع المغربي من قبل الأوروبيين، بقوله أن «المغاربة لم يمانعوا في الاستفادة من الخدمات الطبية المقدمة من قبل الأطباء الأوروبيين إلا نادرا، بالرغم من النفور التقليدي وقتذاك من الأوروبيين «الكفار» نتيجة الحمية الدينية والوعي بخطورة المد الأوروبي. وليس ثمة مبالغة في القول بأن الطب الأوروبي حصل على ما يمكن تسميته «ثقة شبه مطلقة» من قبل المغاربة بصرف النظر عن العلاقات بين المغرب وأوروبا» (**أ. مكاوي**،

2009: 7)[125]. لكن رغم دخول المستشفى لحقل العلاج بالمغرب منذ عقود من الزمن فإن التعامل معه ما زال محكوما بالكثير من الشروط والعراقيل.

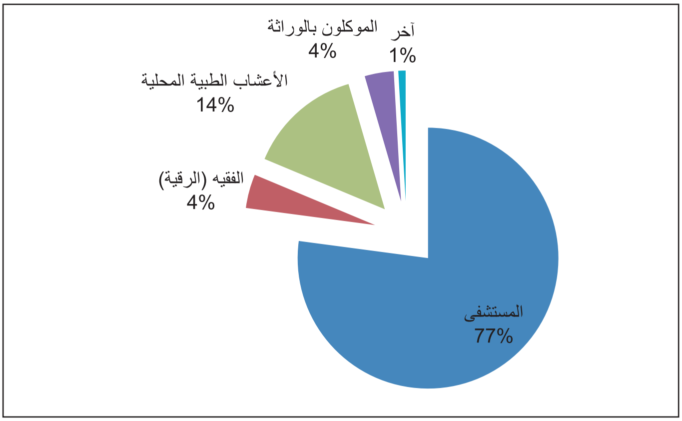
ج – المستشفى بديل ناقص

على العموم، هناك نوع من القبول الواضح بخيار الطب الحديث بخصوص الأمراض البدنية، بحيث غدت العلاقة بالمستشفى والطبيب والمرض والصيدلية تحظى بالأولوية في أغلب السلوكات العلاجية ضمن مجتمع البحث، مع كل ما يمكن أن يتسع له الموضوع من حديث عن الخدمات المقدمة من جهة هذه المؤسسات وشروط ولوجها ووظائفها وامتيازاتها ونقائصها على مستوى تلبية مطالب الساكنة. وقد تعززت صورة الطب الحديث بخبرة الناس الطويلة في علاقتهم بالمستتشفى والعلاج البيوكيميائي، لكن لم يصل إلى درجة القطيعة مع خيار الطب التقليدي المتوارث عبر الأجيال الماضية، ليستمر، على الأقل في حدود ما تبقى منه، كنسق مواز ومكمل للطب البيوكيميائي، باعتبار أن الطب التقليدي ظل بسيطا في قدراته على مستوى تشخيص وعلاج الأمراض، بينما استطاع الطب الحديث بلوغ نتائج متقدمة في قدراته العلاجية، خصوصا مع انتشار نوع من الوعي بتعقيدات الأمراض البدنية وتشعب تصنيفاتها وصعوبة تشخيصها منذ البداية.

إن تعقد تشخيص الأمراض البدنية، حسب عدد ممن المبحوثين، هو نتيجة لتعقد أساليب العيش والاستهلاك، وهذا ما تركز عليه أحد المستجوبات بالقول: «في السابق كان الناس يعيشون حياة فقيرة وبسيطة، وغذاؤهم كان طبيعيا جدا، لبن وزبدة وخبز شعير و(**بيصارة**) فول أو عدس أو جلبان، وأحيانا ما توفر من اللحم في الأعياد أو المناسبات الخاصة، لهذا كانت أمراضهم بسيطة أيضا، وعلاجها يكون سهلا بالعسل أو الأعشاب أو الكي. أما الآن فغذاؤنا كله سموم ومواد ضارة، والهواء تغير وفسد، والماء أيضا. وعلاج الأمراض التي يصاب بها الناس في الوقت الراهن أصبح يتطلب مستشفى وصيدلية وميزانية وراديو وتحاليل. فلم يعد يكفي العسل والثوم ولا الغابة كلها لعلاجها». ولهذا «حاليا يتوجه الناس مباشرة للمستشفى أو الصيدلية عند المرض، والناس أصبحوا يأخذون بنصائح الطبيب أكثر من اعتمادهم على ما تعلموه من آبائهم وأمهاتهم حول علاج الأمراض»(حمادي). وهذا المبيان يوضح مدى اقتحام المستشفى للثقافة الصحية المحلية بمنطقة البحث.

125– وينقل المؤلف بهذا المرجع مجموعة من الأمثلة لمستكشفين مثل «دوفيريي» (Duverier، 1887) ب ص: 63، وعسكريين مثل «كالفيس» (Galvez، 1905) ب ص: 66، قاموا باستكشافات أو أعمال استخباراتية بمنطقة الريف بانتحالهم صفة الطبيب، مستغلين تسامح الساكنة مع الأطباء نتيجة حاجتهم لخدمات الطبابة محليا.

المبيان 5: توزيع اتجاهات المبحوثين بخصوص الوجهة المفضلة للعلاج من الأمراض العضوية



إذا كان للطبيب والمستشفى الموقع المركزي في توجيه المسلكيات العلاجية لدى ساكنة منطقة البحث، فإن هذا الموقف يبقى متقاربا جدا مع أخذ متغير الجماعة القروية بعين الاعتبار. لكن على مستوى السن، نلاحظ أن فئة الشيوخ ترفض بنسبة مرتفعة الاعتماد المتزايد والمفرط على المستشفى واندثار ثقافة الطبابة الشعبية، نظرا لما خبرته من نجاعة اعتماد وصفاتها خلال الأزمنة الاجتماعية الماضية واستمرار فائدتها في الوقت الراهن حسب إفادات عدد منهم. وأرقام الجدول التالي توضح هذه النتيجة نسبيا.

الجدول 2 : توزيع نسبي ب(%) لاتجاهات عينة البحث بخصوص الوجهات المفضلة لعلاج الأمراض البدنية حسب متغير الفئة العمرية.

		السن			المجموع
		35 – 15	60 – 36	60 فأكثر	
نوع العلاج العضوي	المستشفى	79	81	53	77%
	الفقيه (الرقية)	7	1	4	4%
	الأعشاب الطبية المحلية	10	15	32	14%
	الموكلون بالوراثة	3	3	11	4%
	آخر	1	1	2	1%
المجموع		100%	100%	100%	100%

لكن الموقف الإيجابي السائد لدى كل الفئات العمرية عموما من المستشفى ليس وليد العقود الأخيرة من التاريخ الاجتماعي لمنطقة البحث، بل هو اختيار كانت منذ القديم تمليه الحاجة للعلاج عند ظهور قصور في قدرة الخبرات الطبية الموروثة في علاج الأمراض التي تبرز بالمجتمع المحلي، رغم تعدد وتنوع طرق العلاج التقليدي لمقاومة خطر المرض البدني وانتشاره.

ويمكن تلخيص مجموع الاحتياطات المتخذة من قبل الأسرة للوقاية من الأمراض والأوبئة التي تهدد أفرادها، كوجه من وجوه المقاومة الطبيعية، في عبارة اعتماد استراتيجيات لتشكيل الجسد الاجتماعي عبر توجيه وترشيد نظام سلوكاته واستعمالاته ضمن المجال الذي يتحرك داخله. إنها عملية ضبط وعقلنة التصرفات الجسدية التي ستتحول في ما بعد إلى عادات تكون كفيلة بتجنيب الفرد والأسرة ككل مخاطر الضعف والهلاك. لكن عند المرض يصبح اختيار العلاج المناسب عملية موازنة بين المعطيات والعلاجات الصحية المتاحة والقدرات الأسرية ومستوى ثقتها في نجاعة كل خيار على حدة.

4. حماية وتدبير الصحة النفسية

بخصوص الأمراض النفسية، يتم التمييز بمنطقة البحث بين نوعين من الإصابات، الإصابات التي تضعف بعض قدرات الشخص البدنية الطبيعية دون أن تفقده قدراته العقلية، مثل «**التقاف**» و«**أقان/الربط**» و«**التابعة**» و«**ذيطاوين إوذان/العين**» و«**أنخرع/الخلعة**» و«**ذيمكا /الفعايل**» بلهجتي ساكنة المنطقة المدروسة، وبين الإصابات التي تضعف أو تفقد الشخص قدراته العقلية مثل مس الجن (**أجنون**) ومرض الأعصاب (**أشعاظ**). ويتم التعامل مع المريض نفسيا حسب نوع التشخيص الأولي الذي تتوصل إليه الأسرة بالاعتماد على تسمية سبب المرض وأعراضه.

تبدأ الخطوة الأولى في الطريق لعلاج المريض نفسيا حسب إفادات أغلب المستجوبين، عند ظهور أعراض مرض نفسي عليه، بعرضه على فقيه ذي خبرة في علاج هذا الصنف من الأمراض. وقد يتطور الأمر إذا لم تنجح المحاولة الأولى ل«تجريب» الخيارات الأخرى الباقية، مرورا بالمستشفى ووصولا للساحر والعراف. لكن مع تنوع الأمراض النفسية من حيث الأعراض وتباين مستوى الإصابات الممكنة ضمن كل صنف من الصنفين المذكورين سابقا، تتحدد الخيارات ويعاد ترتيبها كل مرة وفق متغيرات أخرى مرتبطة بظروف الأسرة ومدى وفرة الإمكانات العلاجية عند ظهور كل حالة مرضية داخلها.

لعل التشخيص الأسري الأولي للمرض قد يدفعها للحسم منذ البداية في التعجيل بالاستراتيجيات العلاجية التي تراها مناسبة، كما قد يثبط عزمها ويجعلها أقل استعدادا لتنويع الخيارات العلاجية أو التعجيل بها. والتشخيص يبنى على مرجعيات متعددة حسب متغير مستوى تكوين أفراد الأسرة المعرفي علميا ودينيا بالدرجة الأولى. لكن يبقى القاموس المحلي في التعبير عن المرض وأعراضه مرجعا أساسيا لساكنة المنطقة، وهذا ما سنحاول توضيح بعض معالمه الكبرى في ما يلي.

1.4 . الأمراض النفسية-الجسدية

نقصد بهذا العنوان مجموعة من الإصابات التي يعزوها ساكنة منطقة البحث لأسباب نفسية، لكنها تكون بأعراض جسدية، حيث نجد عددا من التسميات العلاجية الشائعة بخصوصها، والتي يمكن اعتبارها كجزء من استراتيجيات مقاومة لمخاطر هذه الأمراض التي قد تعطل أو تضعف قدرة الأفراد على المساهمة الفعالة في الحياة الاجتماعية داخل الأسرة وخارجها، من أهم هذه التسميات نجد:

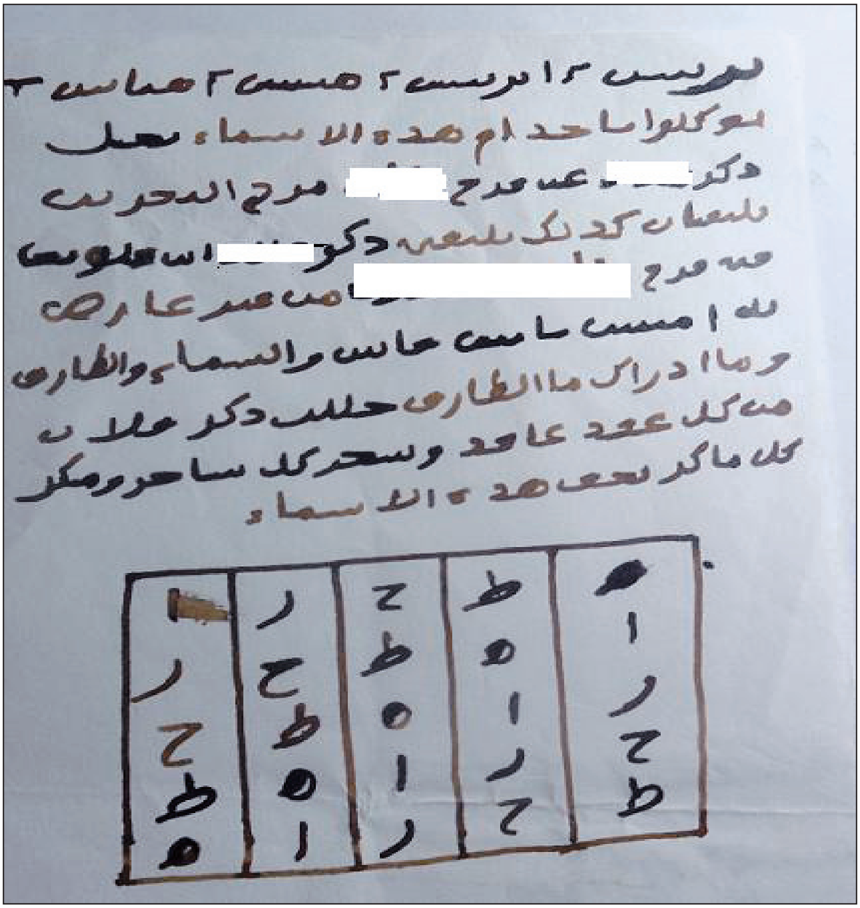
♦ **فك أعمال السحر (السحور):** السحر ظاهرة شائعة وقديمة، وتتميز بالتغير تبعا لعوامل متعددة، والرأي العام يعرف السحر بصيغة إجمالية كممارسات تستعمل بهدف جر الأحداث وفقا لإرادة فرد معين «الساحر»، وغالبا ما يستخدم مثل هذا الفرد الأعمال السحرية لإنتاج مفاعيل سلبية تجاه الآخرين. لكن حسب التعريف الفرنسي قدرة للعلاج وإلحاق الأذى بفرد أو جماعة معينة من خلال عمليات وممارسات سحرية. والسحر يفترض رابطا مع عالم السحر، وهو عالم الشياطين، واستخدامها لإلحاق الأذى بالآخرين(**M. Centini**، 2002: 5-6). وقد كان يلقب الساحر في الدول الغربية المسيحية براهب الشيطان بينما كانت تلقب الساحرة بسيدة الشيطان.(Idem : 8). أما في الدول الإسلامية فالسحر بقي شائعا رغم نهي النصوص الشرعية بشكل صريح وجازم عن تعاطيه. وقد أورد «إدموند دوتي» في مؤلفه حول السحر والدين بشمال إفريقيا العديد من نماذج الممارسات السحرية التي كانت سائدة خلال بداية القرن الماضي بالمناطق المغاربية. ونحن بدورنا سنقف عند هذا العنوان لنكشف جانبا من الممارسات التي تأخذ معاني سحرية في سياق الاستراتيجيات المقاومة من أجل حفظ صحة الذات الفردية والأسرية بمنطقة الريف الأوسط الشمالي.

يطلق على الأعمال السحرية عادة مصطلح (**ذيمكا / الفعايل**). والإصابة ب(**ذيمكا**) في تمثلات المجتمع المحلي قد تكون لها آثار على مستوى سلوكات واختيارات وعواطف ونشاط الشخص المصاب، ويكون مصدر الإصابة أكل طعام يحتوي على «وصفات سحرية» أو التأثر بنشاط سحري، مدبر له من قبل غيره، يتعرض له جسد المصاب داخل المجالات التي يتحرك داخلها في حياته العادية. ففي مثل هذه الحالات يقصد المصاب العرافين والفقهاء الذين يدعون معرفة وخبرة في علاج مثل هذه الإصابات. أما نوع الوصفات العلاجية فهي متنوعة بين استعمال خلطات من مواد غذائية طبيعية خاصة لطرد آثار الطعام المسحور المستهلك، أو استعمال وصفات سحرية مكتوبة للتغلب على الفعل السحري الأول. ونسجل هنا اعتراف عدد من المستجوبين بصعوبة الوقاية من مثل هذه الإصابات، بينما اعتبر آخرون أن «التوكل على الله، والوضوء الدائم، يمنع الإصابة بالسحر مهما كان نوعه» (أحمد).

نجد من بين التمثلات الشائعة في هذا السياق مفهوم «**التقاف**» بالنسبة للنساء و«الربط» (**أقان**) بالنسبة للرجال[126]، والمصطلحان يعبران عن فقدان الشخص المتزوج لقدرته على ممارسة الجنس خلال ليلة العرس أو أول لقاء حميمي بين الزوجين بعدها. ف«الفقيه» أو حسب التسمية المتداولة «الطالب» هو المؤهل في مثل هذه الحالات للتدخل، إما قبل العرس للوقاية من الإصابة، وذلك من خلال أنواع متعددة من الرقيات والوصفات، تتراوح بين كتابة «حجاب» (**أفراك**) يعلقه الزوجان في مواضع معينة من أجسامهم، أو يمحى مداده في قدر من الماء يغتسل به المقبل على العرس، مع نصائح ووصفات احتياطية أخرى كمنع الأشخاص المشكوك في نواياهم من الخطو فوق جزء من أجساد العروسين أو التصرف في متاعهما. وفي حالة اكتشاف وقوع العجز يطلب تدخل الفقيه أيضا بوصفات علاجية أخرى. وندرج في ما يلي نسخة من «عزيمة» مكتوبة لحل «مربوط»، مع عملنا على حذف أسماء الأشخاص التي وردت بها، والاحتفاظ بالمضمون الذي يهمنا في تحليل هذا العنوان. وهذه العزيمة حسب الوصفة التي تستعمل حسب التقنية التالية: تمحى في الماء ويغتسل بها «المربوط» لينحل.

126- استعمل «لاوست» مفهوم «التقاف» كما هو متداول في منطقة زمور بوسط المغرب بمعنى يتسع للتعبير عن عدم القدرة على ممارسة الجنس لدى أحد العروسين معا. وقد كان يعتقد بهذه المنطقة، كما هو بمنطقة الريف، أن عدم القدرة نتيجة لفعل سحري وضع من قبل الحساد أو العشاق الحاقدين. ويضيف «لاوست» أن هذا الاعتقاد سائد في كل المغرب، ومع أن الوصفات السحرية كثيرة ومتنوعة لمعالجة «التقاف» ف«الطالب» يحتفظ بالسلطة العلاجية الأولى في ذلك.

(E. Laoust , 1915: 74**).**



النسخة 4: رقية (أرحاز) وصفت كعلاج لفك معقود ليلة زفافه.

يبدو من خلال محاولة قراءة مضامين هذه «العزيمة» أنها تتضمن تركيبا بين مضمونين، الأول واضح والثاني ملغز. فهناك آيات قرآنية وسط مجموعة من الطلاسم التي يصعب تبين معانيها اللغوية. بحيث أن غياب النقاط يصعب أكثر حتى مجرد قراءتها قراءة سليمة. وبعد الاستعانة بأحد «ذوي الاختصاص» ادعى أن هذا خاتم لإبطال السحر، و»شفرته» تتركب من الحروف الواردة بالجدول أسفل الورقة وهي مرتبة أبجديا كالتالي: (ا – ج – ه – ز – ط). والمكتوب بالورقة يقرأ كالتالي: **«تريش 2 أبريس 2 هيش 2 هياش 2 توكلوا يا خدام هذه الأسماء بحل ذكر (فلان) عن فرج (فلانة)، مرج البحرين يلتقيان كذلك يلتقي ذكر (فلان بن فلان) في فرج (فلانة بنت فلان) من غير عارض له. أميش ناش**

فاش والسماء والطارق وما أدراك ما الطارق حللت ذكر كذا من عقد عاقد وسحر كل ساحر ومكر كل ماكر بحق هذه الأسماء.»

لكن، عند استمرار العجز لدى المتزوج أو المتزوجة، يمكن أن يستعين المصاب بوصفات أخرى لعرافين أو من الثقافة الشعبية الشائعة إلى جانب وصفات الفقيه، وربما أن أصعبها وصفة شعبية حكت عنها إحدى النساء الناشطات في جمعية محلية بالمنطقة، وهي تعريض الفتاة المصابة لسبعين موجة من موجات البحر لفك «**التقاف**».

♦ **قطع «التابعة»:** التابعة ترتبط بعدم القدرة على الإنجاب لدى النساء، وهي عبارة عن حالة امتناع بقاء الجنين في الرحم لغاية ولادته الطبيعية لدى امرأة مع قدرتها على الحمل به. من أعراضها أن المرأة المصابة ترى في المنام، بعد فترة من حملها، امرأة تخبرها بسلب حملها منها، وبعد فترة لا تتجاوز أسبوعا يسقط حملها. وهي حالة تتكرر مع تلك المرأة كلما تكرر حملها. وهنا تكون الوصفات العلاجية متنوعة ومتباينة، منها ما يرتبط بالفقيه الديني وما يرتبط بالعرافين وحتى «الموكلين» الذين ينسب لهم تخصص قطع دابر «التابعة». وكمثال للموكلين، حسب إفادة إحدى النسوة أنه توجد أسرة تملك محلا للعلاج بسوق الثلاثاء بالحسيمة، بحيث تقوم إحدى نساء تلك الأسرة بقطع «التابعة» عن طريق قطع أعشاب خاصة على جسد المصابة، مع ترديد أذكار ورثتها عن سلفها الأول الذي كان يملك هذه القدرة على العلاج.

♦ **إزالة «الفزع» (أنخرع/ الخلعة):** في حالة تعرض شخص ما لصدمة خوف استثنائية شديدة فإنها يمكن أن تستمر كحالة مرضية تحتاج إلى علاج، بحيث أن جسد المفزوع يصاب بفشل وعجز كلي أو جزئي في وظائف أعضائه، لذا تتطلب استعادة عافيته إزالة آثار الصدمة التي تعرض لها الشخص. فحالة الفزع يمكن أن تنجم عليها نتائج تعطل تحرير طاقات الشخص في القيام بواجباته الاجتماعية. فهي تعبر حسب إحدى الدراسات الانطربولوجية عن معاني تتأرجح بين منظومتين، الأولى هي لقاء الذات مع عالم خارجي مختلف جذريا عن عالمها المعتاد، والثانية هي انهيار الذات، أو بالأحرى جوهرها المتمثل في الروح، ويتجلى ذلك في بروز علامات أحاسيس الحزن وسلوكات الانعزال والأرق وغيرها(**T. Nathan,** 2002: 198). إنها تعبر عن حالة من الاضطراب نتيجة استمرار الإحساس بفقدان الأمن. وفي هذه الحالة تقصد بعض النسوة المتخصصات في ذلك. وتستعمل النار والماء كوسيلتين متكاملتين للعلاج من خلال وصفة دقيقة التطبيق

تتضمن عددا من المواد المعدنية والعضوية والطبيعية، لدرجة يبدو الجمع العادي بينها غير محكوم بأي منطق أو نظام معين. حيث تشعل النار داخل قدر في مواد تختار بعناية وبحساب دقيق قائم يقوم في الغالب على نظمة سباعية (سبعة و مضاعفاتها) من قبل «الموكلة»، وبعد مدة يقلب القدر الساخن داخل إناء به مقدار من الماء، ففي حالة امتصاص الماء الموجود في الإناء وتسربه كله داخل القدر، تكرر العملية إلى أن يتغلب الماء على النار، بحيث يبقى الماء كله خارج القدر. وهنا نلاحظ رمزية الرقم سبعة التي يصعب تأصيل معانيها، ورمزية النار التي تحيل على الخوف والماء الذي يحيل على الشجاعة تتكرر، بعدما ذكرناه سابقا في شرح بعض طقوس احتفال العنصرة[127]. لكن من المؤكد أن هذا التركيب بين المادي والرمزي يهدف لربط جسور بعوالم أخرى للحس المشترك. (**T. Nathan,** 2002: 219). والعمل بالتالي على التأثير من خلالها على الجسد المريض عبر التأثير في الروح التي تمثل محركه الخفي حسب قناعات المعالجين والمستفيدين.

♦ **التخلص من «العين الشريرة» (ذيطاوين إوذان/ عين):** يمكن للشخص أن يصاب بنظرة عين شريرة أو حاسدة عندما تكون له قدرات مادية متميزة أو مواهب خاصة[128]. وقد تسبب نظرة الأشخاص التي تعبر عن الإعجاب أو الحسد غير المسبوق ب»المباركة» (تبارك الله)، أو بالصلاة على النبي(**الصلا ع النبي**) فقدانا أو خللا في «النعمة» التي تتوجه إليها «العين الشريرة» بالتفحص والمراقبة وتعابير الإعجاب في الشخص «المعاين» أو بعض ممتلكاته. والإصابة ب«**عين**» تجد مبررها دينيا أيضا لدى البعض، باعتبار أن «هناك حديث عن النبي (ص) تخبر بأن العين حق»، كما يمكن أن يكون أشخاص بطبيعتهم أكثر تأثيرا وخطرا بعيونهم على غيرهم، نتيجة «قلوبهم أو أعينهم الشريرة»، ويتم الاعتماد على تمييزهم على بعض المواصفات الجسدية الخارجية كلون العينين الأخضر ولون الشعر الأشقر. وهؤلاء الأشخاص بعد أنُ يعرفوا يتم الاحتياط منهم، بحيث ينصح بإخفاء النعم والمزايا والإنجازات التي يتمتع بها شخص ما عن عيونهم، أو مواجهة إمكان الإضرار بهم بإشهار كف اليد مع فتح الأصابع الخمسة، والمسمى في

127– يعتبر البياض أن العنصرة كانت احتفالا فلاحيا ومناسبة للتطهر والتبرك، باعتبار أنها تصادف بداية نضج الثمار. (ع. ه. **البياض،** 2008: 145)

128 – يربط البعض بين العين الشريرة والحسد لدرجة المطابقة بين المفهومين، وهنا نورد ما ذكره كامل عبد المالك بالقول: «من الواضح أن مفهوم العين الشريرة معروف تماما في كل أرجاء أوروبا والشرق الأوسط وشمال إفريقيا وكذلك في العديد من الثقافات الأخرى. فمن المحتمل أنها ظاهرة عامة، وتماثل ظاهرة السحر في إطارها العام في بعض الأحيان». (ع. م. **كامل،** 2008: 100).

الثقافة الشعبية المغربية ب«الخميسة» أو «يد فاطمة» في وجوه «المعاينين» لرد الخطر، أو بحمل رقية مكتوبة من قبل فقيه ديني متخصص ك»حجاب» لمنع الإصابة بالعين المؤذية. أما في حالة الإصابة فيمكن اللجوء للعلاج بالطرق الدينية التي يمتلك الفقهاء مفاتيحها أو بالطرق الشعبية التي يتقن استعمالها أشخاص «موكلين» بالوراثة أو بالقدرات الذاتية، وأحيانا يكون «الموصوف بالعين الشريرة نفسه قادرا على علاجها».

يستعين الأفراد والأسر أحيانا بمجموعة من الوسائط التي يعتقدون أنها تسهل العبور لحياة اجتماعية أفضل، نتيجة عدم الرضا على وضعية الدونية التي تنتج عن الوضع المعيش، ولا يتعلق الأمر هنا بإصابات مرضية نفسية-جسدية لكن بحالات جسدية-نفسية. بحيث أنه في هذه الحالات تكون الأسباب جسدية والأعراض نفسية عكس الحالات السابقة، مثل الأزمات النفسية المتعلقة بوضعيات اجتماعية غير مريحة لدى بعض الأشخاص لنقص في قدراتهم وأدوارهم الاجتماعية وخاصة النوعية، مثل العنوسة والعقم عند النساء والعنن أو نقص الفحولة الجنسية لدى الرجال. وفي هذه الحالات يتم الاستعانة أيضا بالفقهاء والسحرة والعرافين وأضرحة الأولياء وبعض الأماكن التي ترتبط بعناوين القداسة والبركة.

2.4. الأمراض النفسية-العقلية

يتعلق الأمر هنا بالإصابات النفسية التي تفقد الشخص المصاب قدراته العقلية، حيث يتم التمييز بين صنفين كبيرين، كما تمت الإشارة لذلك سابقا: مس الجن **(أجنون)** وأمراض الأعصاب **(أشعاظ)**. وأمراض مس الجن بدورها نوعان: الأمراض الناتجة عن التعرض لفعل السحر الذي يسخر شياطين الجن لإلحاق الأذى بالناس، ومس الجن بطريق الصدفة. وأمراض الأعصاب أيضا نوعان: أمراض ناتجة عن صدمة تتسبب للمصاب في انهيار عصبي حاد وأعراضها مستمرة، وأمراض مزمنة وأعراضها مؤقتة ومناسباتية، حيث لا تظهر إلا في مناسبات وظروف معينة كحالات انفعالية حادة عابرة يعود بعدها المصاب لحالته العادية، كموت أحد الأقارب أو عند غضب شديد أو غيرها.

أ - التنشئة الأولية لحفظ الصحة النفسية

لمنع حدوث مرض نفسي، مهما كان نوعه، داخل الأسرة يعمد الآباء وأولياء أمور الصغار بالريف الأوسط الشمالي إلى إكساب الأطفال ثقافة وقائية مركبة، نذكر من بين ما حصلنا عليه من معطيات ميدانية بخصوص مس الجن مثلا، عمل الكبار على تلقين

الصغار الحذر من ارتياد الأماكن المهجورة ومواضع المياه ليلا، لأنه يحتمل أن تكون مسكونة بالأرواح الشريرة «الجن» التي قد تنتقل لتسكن أجسادهم، فتحولهم لمجانين ومرضى نفسانيين. أما في حالة الاضطرار للمرور ليلا عبر مواقع يحتمل وجود الجن بها، فينبغي الاحتياط من التجرؤ على أذية بعض الكائنات الحية التي يمكن مصادفة وجودها بالموقع كالكلاب والقطط السوداء، أو الضفادع والسلاحف قرب مصادر المياه، وكذا الثعابين والحيوانات الأليفة وخصوصا الماعز في الأماكن المهجورة كالخرب والكهوف والوديان والمقابر وأطلال الدور القديمة المهجورة منذ زمن طويل قد تصل لأزمنة ««بني مرين»[129] الذين خبأوا كنوزا بالمنطقة وجعلوا عليها حراسا من الجن». كما يتم تعليم القاصرين بعض خصائص الجن الذي يمكن أن يصادف بالليل مثل خفة الحركة والصوت وغياب الظل وأحيانا غرابة الشكل من حيث الحجم والطول، ويستعان على رد شره في حالة مصادفته في مكان ما بقراءة القرآن.

كما أن «الخوف والحزن والبكاء في أماكن معزولة أو مظلمة أو تعبرها المياه، حالات نفسية تشجع الجن على الدخول لجسد الإنسان وسكنه» (عبد السلام)، وحتى «الاعتداء على الجن في موقع سكناه تدفعه للانتقام»، عن طريق العقاب والاندماج بالجسد البشري للمعتدي. ولهذا يمكن القول أن اللامبالاة في التصرف وحالات الضعف الإنساني تمثل السبب الأولي لتسرب الجني لجسد الشخص، مما يتطلب تجنب هاتين الصفتين كاحتياط أولي ينبغي الأخذ به في كل الحالات.

بهذه المعلومات الأولية التي تقدم للأطفال، والتي أوردنا بعضها بشهادات مباشرة للمستجوبين وبعضها بالتصرف الذي لا يخل بمضمون ما حصلنا عليه من معطيات، ترسم الأسرة بمنطقة البحث للأفراد الجدد في المجتمع خريطة الحركة الممكنة والمحظورة داخل المجال المادي والمعنوي الذي تعيش داخله بمختلف مكوناته.

129- توجد مجموعة من الأماكن بمنطقة البحث، التي يعتقد الناس بوجود كنوز بها تركها «السواسة» عندما كانوا يسكنون تلك المناطق وهاجروا عنها بسبب المجاعة، مثل منطقة «ذيغاروبا» بجماعة الرواضي او «تيشث أو فاذا» بجماعة آيت قمرة. وقد أشار باسكون لوجود ما سماه بخرافة الساكنة السوسية التي كانت تقطن الريف منذ زمن بعيد، والتي يعتقد محليا أنها هاجرت من المنطقة نتيجة ظروف طبيعية قاسية، وتركت وراءها كنوزا مدفونة تحت الأرض، وما يزال الكثير منها هناك منذ مئات السنين. واعتبر أنها خرافة مشتركة بين مختلف سكان مناطق الريف الأوسط، ما دام أنه من الصعوبة تأكيدها بشكل علمي موضوعي (**P. Pascon & W. Herman Van Der**, 1983: 56 -57).

ب – رحلة واستراتيجيات العلاج النفسي عند حدوث المرض

لكن في حالة ظهور مرض نفسي متعلق باختلال القدرات النفسية والعقلية مثلا ضمن مجموع أفراد الأسرة القروية بالريف، فإن البحث عن سبل العلاج والاختيار بينها عند وفرتها يصبح مسؤولية أسرية وجماعية، ومنطق العلاج يبدأ بتشخيص المرض، لهذا يتم ترتيب مراحل التشخيص وفق تصنيف «**أجنون**» و«**أشعاظ**». فيكون، في الغالب، المقصد الأول هو فقيه مشهور بسلطته على الجن للحسم في إمكان تعرض الشخص المصاب لمس الجن أم لا، وفي حالة ثبوت مرض «**أجنون**» يقوم الفقيه المعالج بتحديد هوية الجني الذي يسكن الشخص من جملة ثنائيات ميتافيزيقية متعددة: مسلم / كافر، ذكر / أنثى، صغير / كبير، حاكم / محكوم... وسبب دخوله جسد المصاب. باعتبار أن العلاج يعني في هذه الحالة بشكل طبيعي إخراج الجني الذي يسكن جسد المريض، على حد تعبير أحد الأنطربولوجيين (**T. Nathan,** 2002: 127)، فإن وصفة العلاج ومدتها تتوقف على تحديد هذه الهوية وسبب الإصابة. والأسرة في هذه الحالة تقوم بمتابعة العلاج متحملة تكاليفه وطريقة استعمال الوصفة «حتى يتم إخراج الجني من جسد المريض». وأغلب أنواع الوصفات تعتمد على استعمال جسد المريض وتعريضه لمؤثرات ذات قوة اختراق للعوالم الروحية، وهو ما يستمده أغلب المعالجين من النصوص القرآنية والرموز المقدسة التي يعتقدون أن لها سلطة على الأرواح، من منطلق نظري أساسه الربط بالتماثل وتبادل التأثير بين الواقع المرئي وما وراءه.

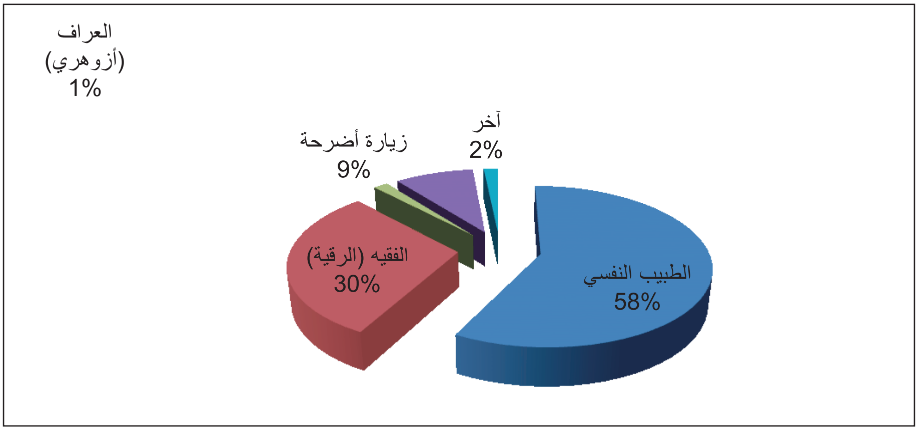
لكن عندما يثبت أن الأمر يتعلق بمرض عصبي فالأسرة تحاول البحث عن وسائل العلاج الممكنة من خلال الاختيار بين الذهاب للمستشفى، أو متابعة وصفات العلاج الشعبي كاستشارة الفقيه أو العراف أو زيارة بعض الأضرحة التي تنسب لأصحابها كرامات وسلطات في علاج المرضى النفسانيين، ويعتبر ضريح «**سيذي مارك**»[130] بجماعة الرواضي أهم موقع بمنطقة البحث تقصده أسر المرضى طلبا للشفاء من الإصابات النفسية بشتى أنواعها.

130 – جاء ذكره باسم «سيدي مالك البقيوي»، أو «عبد المالك الوجانسي» في أكثر من مرجع هم تاريخ الحياة الدينية وسير الصلحاء بمنطقة الريف، وسنكتفي هنا بذكر ما ورد بمؤلف أحمد البوعياشي بخصوصه. إذ كتب أن «أصله من الأندلس، وجاء إلى الريف يتعبد في رباطات بادس. وهو مدفون في المكان المعروف بامريقا، وهو المعروف عند أهالي الريف بسيدي مالك، وقبره يزار للاستشفاع به إلى الله للبرء من عاهات صرع الجنون وغيرها. ويقصده زوار كثيرون إلى الآن بقوافل يعتكفون أياما وليالي. وهو معروف باستجابة الدعاء عند قبره، والله أعلم.»(أ. **البوعياشي**، 1974: 253).

الصورة 14 : ضريح «سيذي مارك» بجماعة الرواضي، وقد علقت عدد من المناديل بشباك نافذته من قبل المرضى الذين زاروه رغبة منهم في التخلص من إصاباتهم

في الماضي كان يتم التعامل مع المرضى نفسيا كحالات يصعب علاجها، لذا فإن إمكان الفشل في علاج مرض نفسي كان مقبولا اجتماعيا بعد استنفاذ عدد من المحاولات الاستشفائية التقليدية، وغالبا ما كان ينتهي الأمر بتحييد الفرد المريض من المسؤوليات الاجتماعية كنتيجة ل«**جنونه**». لكن في الوقت الراهن، وبعد نجاح شفاء عدد من الحالات المرضية التي كانت قد وصلت مرحلة الحمق (**ذوبوهليا**) تغيرت الاتجاهات التي أصبح يعبر عنها المستجوبون بخصوص حدود الاختيارات الاستشفائية للأمراض السيكولوجية التي أصبح الطب النفسي أحد أهم مكوناتها الأساسية. بل إن الثقة في الطب النفسي تتزايد باستمرار نتيجة ما حققه من نجاح في علاج حالات مرضية نفسية عاينها مجتمع البحث، وبعضها ما يزال يتابع علاجه بوصفات الطبيب النفسي. وهذا المبيان يكشف واقع التعاطي الايجابي مع الطب النفسي الحديث في الوقت الراهن.

المبيان 6: توزيع نسبي لاتجاهات عينة البحث بخصوص الوجهة المفضلة لديهم لعلاج الأمراض النفسية



مازال الفقيه الديني يحظى بثقة كبيرة في علاج المرضى النفسانيين رغم أن الطب النفسي الحديث يسحب منه باستمرار هذه القدرة التي كانت تمنحه ثقة المجتمع المحلي، إذ ما زال المرور عبر «الفقيه» مسألة احتياطية أولية مفضلة. ف» يعرض المريض نفسيا في البداية على «فقيه» مقتدر وتقي، لأنه يستطيع أن يعالجه إن كان به مس من الجن، ونحن كمسلمين نصدق بوجود الجن لأنه مذكور في القرآن، أما الطبيب فيكون عاجزا عن إعطاء حلول ووصف أدوية ناجعة للعلاج عندما يتعلق الأمر ب «**أجنون**»، بل يقوم بتجريب أدوية عدة قد تزيد أمراضا أخرى للمصاب. أما عندما يكون المرض «**عصبيا**» فالناس غالبا ما يذهبون للمستشفى، والفقيه نفسه ينصح بذلك في بعض الأحيان. لكن هناك من يذهب للمشعوذين. أما من يملك عقيدة صحيحة فهو (**يتسابب**)[131] بما لا يعصي به الله. ولا يترك أية وسيلة لطلب الشفاء فالله قال: (**سبب يا عبدي وانا نكمل**)». (أحمد). و«(**أبوهالي**) الذي استعصى علاجه بالطرق التقليدية في البداية غالبا ما يهمل وينسى بعد ذلك، فينظر إليه كمجرد أحمق. أما الذهاب للمستشفى فلم يبدأ إلا منذ سنوات قليلة. فالناس غالبا ما كانوا يلجأون للفقهاء والعرافين والمشعوذين وأضرحة الأولياء(**إمروبظا**) لعلاج مرضاهم. وأهل المريض يحاولون تجريب كل الوسائل ولا يتركون بابا يمكن أن يكون فيه خير لمرضاهم إلا ويطرقونه. والطبيب نفسه باب من الأبواب» (عبد العزيز).

131 – المقصود بهذه الكلمة طلب سبب للشفاء.

لعل خيار الطب النفسي الحديث ليس محل إجماع بل هو مجال تباين في الاتجاهات التي تأخذ دلالة واضحة عندما يتعلق الأمر بمتغير الفئة العمرية، ولكنه أقل دلالة بمتغير الجنس، إذ أن نسبة الذكور من عينة البحث الذين يثقون في الطبيب النفسي كمفتاح للعلاج هي 53%، بينما نسبة الإناث تبلغ 63%. وهذا الفارق يمكن أن يبرر بسرعة تأثر النساء بالنجاح الذي حققه الطب النفسي الحديث في علاج حالات كانت تبدو مستعصية أو صعبة العلاج. وتعبر عن ذلك إحدى النساء المبحوثات بالقول: « كم من شخص كنا نراه أحمقا وانتهى أمره، لكن بعد ذهابه للمستشفى واستعماله للدواء عاد إنسانا عاديا ويزاول أعماله الآن كالآخرين. فالطبيب تعلم والعلم دائما نافع. وأنا مثلا لو مرض أحد في عائلتي فلن أدعهم في المنزل يترددون **(اذزيهزان)** في الذهاب إلى الطبيب».

أما حسب متغير الجماعة القروية، فنلاحظ أن ساكنة منطقة اسنادة التي تسود فيها الأمية بشكل كثيف مع موارد مالية مريحة نسبيا بسبب زراعة القنب الهندي أكثر تفضيلا لوجهة المستشفى مقارنة بغيرها من الخيارات، إذ تبلغ نسبة المفضلين للطب النفسي 66%، في حين أنها تصل كلا من 50% و57% بالتتالي في كل من آيت قمرة والرواضي. وهنا يمكن القول أن سبب هذه التباينات متعلق بمستوى حضور معرفة دينية لدى الساكنة المحلية قادرة على صياغة قناعات بخصوص تفسير الأمراض النفسية من حيث الأسباب والأعراض وسبل العلاج، وأيضا بمستوى قدرة الأسرة على تحمل تكاليف ومتطلبات العلاج النفسي بالمستشفى.

أما الفارق الواضح في الاتجاهات فتكشفه التباينات العمرية على مستوى الأجيال. إذ يبدو أن فئة الشباب الذين تلقى أغلبهم تعليما مدرسيا ولو في حدوده الدنيا، أكثر تشبعا بثقافة الطبابة النفسية الحديثة، بينما يتناقص مستوى الثقة في الاستشفاء بالعقاقير والأدوية الصيدلية عند فئة الشيوخ. وتمثل الوسائل العلاجية التي تستقي مرجعيتها من المعرفة الدينية التي يتقن استعمالها الفقيه الديني الخيار الثاني، الذي مازال يتقاسم الثقة الأسرية نسبيا مع الطب النفسي الحديث. وهو ما يفهم بوضوح أكبر من خلال المقارنة بين النسب الواردة بالجدول الآتي:

الجدول 5: توزيع اتجاهات عينة البحث بخصوص خيارات العلاج النفسي المفضلة لدى عينة البحث حسب متغير السن.

		السن			المجموع
		15 – 35	36 – 60	أكثر من 60	
نوع العلاج النفسي	الطبيب النفسي	65،2	59،1	19،1	57،8%
	الفقيه (الرقية)	30،0	27،5	42،6	30،2%
	العراف (أزوهري)	1،0	1،0	6،4	1،6%
	زيارة أضرحة	3،8	8،8	31،9	8،9%
	آخر	0،0	3،6	0،0	1،6%
المجموع		100،0%	100،0%	100،0%	100،0%

إن اعتبار الطب النفسي الحديث غير قادر على تجاوز معرفة الأمراض «العصبية»[132] في الإنسان يمثل سببا في نقص التعاطي معه كوسيلة ناجعة وكافية لعلاج الأمراض النفسية، خصوصا وأن مجانية الاستشفاء بالنسبة للمرضى النفسانيين بالمستشفيات العمومية يقلل من صعوبات الوصول للاستفادة منها من قبل الأسر القروية. لكن السبب الرئيسي في وجود الاتجاهات المترددة بخصوص العلاج الطبي الحديث للمرضى النفسانيين هو نقص في تراكم خبرة اعتماد العلاج النفسي لدى الساكنة مقارنة بالطب البيو-كيميائي البدني.

إن البعد الروحي للمرض النفسي يجعل علاجه مرتبطا بالقدرة على التأثير في الروح نفسها. وهذا يقتضي وجود معرفة بعالم الأرواح التي يملأ الدين الكثير من فراغاتها لدى الناس بمنطقة البحث، فتختار الوسائل التي يمكن أن تعيد النظام المعتاد لنشاط الروح المصابة بخلل ما عبر تفسير فقهي إسلامي لحالتها، وهنا يتم الاستنجاد بالله كخالق للأرواح ونظامها، عن طريق وصفات الفقيه وعلاجاته التي يدعي أنه يستقيها من القرآن والسنة النبوية كمصدر لتلك المعرفة، أو بالاستنجاد بأرواح أخرى قوية قادرة على التدخل لحل أزمة المصاب في نظام العالم الخفي الذي يمثل تكملة وامتدادا للعالم المجسد، مثل الاستنجاد بأرواح الصالحين بعد موتهم. أو بالاستعانة بمن يستطيع تسخير الجن كمطلع وفاعل في عالم الأرواح، مثل من سماهم البعض بعبارة «الفقهاء الذين درسوا علم الجدول»، وقد يصل الأمر حتى الاستعانة بالسحرة والعرافين عند عجز الطبيب والفقيه والضريح على علاج المريض نفسيا.

132- المقصود بالأمراض «**العصبية**» هنا، حسب الدلالة التي تأخذها في الاستعمال الحرفي للمبحوثين الأمراض الناتجة عن اضطرابات أو انفعالات حادة تحدث للمريض في حياته فتسبب له مرضا نفسيا كالهستيريا مثلا.

إن المرض تعبير عن خلل يصيب النظام العادي للحياة الأسرية والاجتماعية، فهو إن كان في ظاهره تعبيرا عن خلل يصيب جسد أو روح فرد معين داخل الأسرة، فإن تفسير المرض اجتماعيا لا يتوقف عند اعتباره شأنا فرديا فحسب، بل هو شأن جماعي يصيب وحدة الأسرة ككل متجانس. فهو يؤثر مباشرة على نظام توزيع وتكامل الأدوار والمسؤوليات داخلها. وبهذا فعلاج المرض يصبح شأنا جماعيا أيضا. وإذا كان السؤال البسيط حول نوع وطبيعة المرض وإمكانيات علاجه المتاحة والمتوفرة لدى الأسرة يمنح طمأنينة معينة عند إمكان الإجابة عليه من معجم الثقافة الطبية المحلية، فإن هذه البساطة في السؤال يقابلها ارتباك في استراتيجيات العلاج عندما يتعلق الأمر بمرض يتجاوز حدود الخبرة المحلية في العلاج، فيبدأ ترتيب جديد للخيارات العلاجية التي قد تسمح بتلبية حاجة الأسرة للأمن الصحي لأفرادها. وهنا يبقى هامش تجاوز القيم المتبناة ممكنا أمام قوة ضغط الحاجة، وهو الهامش الذي مازال يملأ بعض فراغاته السحر والشعوذة والعرافة التي تحارب شفويا لكنها قد تستدعى أكثر من مرة عمليا.

رابعا: مقاومة السخونة والبرودة المفرطتين

1. المنزل الأسري

راكم القرويون الريفيون الكثير من الخبرات للتكيف مع تغيرات الطقس والمناخ بمنطقتهم، رغم أن التغيرات هنا لا تصل في حدتها ما تشهده المناطق الداخلية من تقلبات كبيرة في درجات الحرارة، وذلك راجع لقرب منطقة بحثنا من ساحل البحر الأبيض المتوسط، مع ما يتميز به المناخ المتوسطي من اعتدال حراري نسبي طول السنة. لهذا يمكن القول أن الظروف المناخية لهذه المنطقة ليست على درجة كبيرة من التهديد للأمن الصحي للأسرة وأفرادها. ويمكن الاستعانة بمعطيات الجدول التالي لتوضيح هذا المعطى الطبيعي.

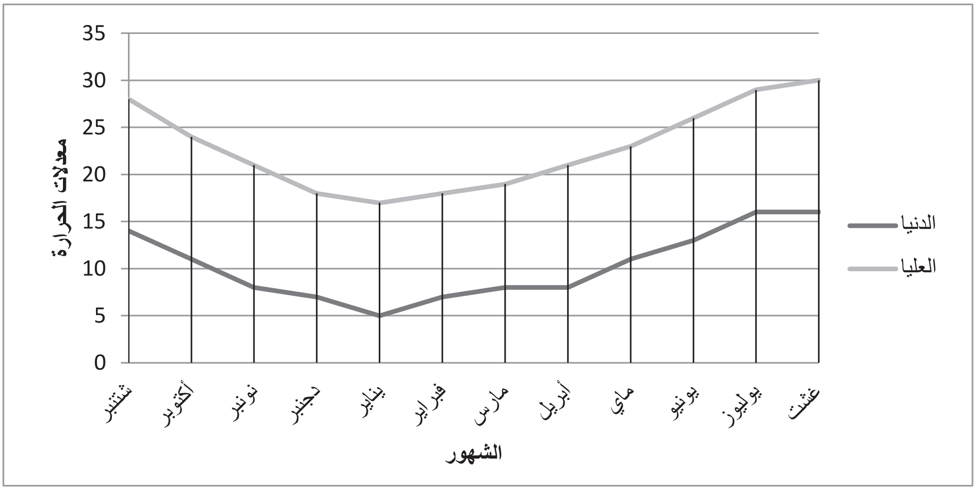
الجدول رقم 4: تغيرات درجات الحرارة خلال أشهر السنة، بحساب معدلات الفترة الممتدة من سنة 1970 حتى سنة 2000 بمنطقة البحث.

الشهر	درجات الحرارة				
	الدنيا		العليا		المعدل الشهري
	المعدل	المفرطة	المعدل	المفرطة	
شتنبر	13.79	5	27.66	37	20.75
أكتوبر	10.99	2	24.46	34	17.74
نونبر	8.45	1	20.8	31	14.63
دجنبر	7.02	1	18.31	26	12.66
يناير	5.75	-2	17.16	25	11.45
فبراير	6.81	-1.5	18.15	29	12.49
مارس	8	-0.5	19.4	30	13.78
أبريل	8.48	3	20.95	33	14.9
ماي	10.99	3	23.36	33	17.18
يونيو	13.45	5	26.27	40	19.82
يوليوز	8,١٥	5	29.36	43	22.58
غشت	16.05	6	29.79	39	22.91
المعدل	10.49	////////////	22.79	////////////	16.74

المصدر: مصلحة الأرصاد الجوية بالمركز الفلاحي بإمزورن، سنة 2011.

من خلال المعطيات الواردة بالجدول أعلاه، يتبين أن معدلات الحرارة التي تسود بالمنطقة تظل معتدلة وتتميز بالدفء نسبيا طيلة السنة، إلا أن استثناءات طارئة تخل بهذه القاعدة العامة، فترتفع الحرارة بالنهار أحيانا في فصل الصيف لتصل أو تتجاوز 40 درجة حرارية، كما قد تنزل ليلا تحت الصفر خلال فصل الشتاء، إلا أن هذه الاستثناءات تمثل حالات نادرة ومعزولة، إذ أن أقل درجة حرارية دنيا خلال ثلاثة عقود وصلت درجتين مئويتين تحت الصفر مرة واحدة، كما أن أعلى درجة حرارية قصوى خلال نفس المدة بلغت 43 درجة حرارية مئوية مرة واحدة. أما المعدلات الحرارية الشهرية فظلت متقاربة على طول السنة. وهذا ما يوضحه أكثر المبيان الآتي الذي يترجم معطيات الجدول أعلاه بشكل مبسط أكثر:

المبيان 7: تغيرات معدلات درجات الحرارة والمدى الحراري بمنطقة الريف الأوسط الشمالي على طول السنة، خلال الفترة الممتدة من سنة 1970 حتى سنة 2000.



المصدر: مصلحة الأرصاد الجوية بالمركز الفلاحي بإمزورن، سنة 2011.

إن تغيرات المناخ المتمثل بانخفاض الحرارة نسبيا بالشتاء وارتفاعها بالصيف دفعت السكان لتطوير استراتيجيات احتياطية لحماية أفراد الأسر ومواردهم من المخاطر الممكن حدوثها نتيجة هذه التقلبات. وقد طور السكان عددا من الخبرات التي تمارس على المستوى الأسري كأساليب مقاومة لمخاطر شدة الحرارة والبرودة.

إذا كان الأمر يتركز في الوقت الراهن حول تنويع الملابس وتهييء الأفرشة والأغطية الكافية والمناسبة للفصول والشهور الشديدة البرودة مقارنة بغيرها خلال السنة، تفاديا للتأثر سلبيا بتقلبات الطقس التي تحدث خلالها. فالأمر كان غير ذلك في الماضي. إذ كان بناء فراش داخل الجزء العلوي من حظيرة الأبقار (أريثو) اختيارا يلبي أكثر من حاجة، ففي الوقت الذي كان يعتمد «أريثو» كمجال للتوسيع في مسكن الأسرة الكبيرة الحجم، كان يوفر إمكانية الاستفادة من «الحرارة والدفء التي تصدر من أجسام البهائم أيام البرد». كما أن استغلال بيت من بيوت نوم الأطفال للسمر خلال الفصول الباردة كان يعتمد كفرصة للاستفادة من كل المكنات التي تحمي أفراد الأسرة من قساوة البرد، وذلك عبر استغلال حرارة المجمر الذي يطهى عليه العشاء والشاي داخل نفس البيت لتوفير الدفء داخله. هذا بالإضافة للإكثار من استعمال الأطعمة الساخنة خلال وجبة العشاء،

وكذا تلك التي تزود الجسم بالحرارة حسب ما يعتقده المجتمع المحلي، كالقطاني والتين والحبوب المحمصة[133]. لكن مع وفرة الأموال والقدرة على شراء الأغطية والألبسة الكافية من السوق، تراجعت مثل هذه السلوكات الوقائية، ليبقى الاهتمام الأبرز متعلقا بتوفير الحد الأدنى من الوقاية من الحرارة الشديدة سواء المنخفضة شتاء أو المرتفعة صيفا في تصميم بناء المسكن الأسري. وهي تتجلى في خبرات موروثة عبر التاريخ الاجتماعي للساكنة.

لعل هذه الخبرات تتمظهر في طريقة بناء المسكن القروي التقليدي التي لا تكون بطريقة عفوية واعتباطية بل بخلفية غائية واضحة، وهو المعنى الذي عبر عنه ابن خلدون ضمن كتاب المقدمة بقوله في صناعة البناء: «هذه الصناعة أول صنائع العمران الحضري وأقدمها، وهي معرفة العمل في اتخاذ البيوت والمنازل للسكن والمأوى للأبدان في المدن. وذلك أن الإنسان لما جبل عليه من التفكير في عواقب أحواله، لابد له أن يفكر في ما يدفع عنه الأذى من البرد والحر، كاتخاذ البيوت المكتنفة بالسقف والحيطان من سائر جهاتها. والناس مختلفون في هذه الجبلة الفكرية...وأما أهل البدو فيبعدون عن اتخاذ ذلك لقصور أفكارهم عن إدراك الصنائع البشرية فيبادرون للغيران والكهوف المعدة من غير علاج.» (**ابن خلدون:** 407-406)

فبناء المساكن والبيوت بهذا المعنى يلبي حاجة بيولوجية طبيعية لدى الإنسان من جهة، إلا أن بناء المسكن الأسري من جهة أخرى يخضع لاعتبارات اجتماعية وجغرافية واقتصادية وبشرية تختلف بين ثقافة وأخرى وبين منطقة و أخرى. (**P. Pascon**، 1968: 98) فالسكن يكون داخل مجال جغرافي محدد بدقة، وهو مظهر من مظاهر تهيئته. واختيار موضع البناء لا يكون اعتباطيا، ونفس الشيء بخصوص شكل وتصميم ومادة البناء. فهو يلبي حاجة الأسرة للسكن والأمن من تقلبات الطقس ومخاطر الطبيعة على صحة ساكنيه، كما يخضع لاعتبارات ثقافية مركبة ومتداخلة جمة[134].

---

133 - ينقل عبد الهادي البياض عن الإدريسي أن مقاومة البرد في المناطق الجبلية السوسية كانت تتم بشرب الخمر، إذ كان يقبل السوسيون على صنع خمر محلي يدعى «**أنزير**» لهذه الغاية. (**ع. ه. البياض**، 2008: 176).

134- يمكن العودة لمؤلف حسن فتحي الذي يبرز فيه الأدوار التي تؤديها مكونات وتصاميم البناء التقليدي بالمجتمع القروي المصري، من خلال نموذج البناء التقليدي السائد بمنطقة «**كورنا**»، والتي تفند أي حكم بغياب النظام وسيادة العفوية في البناء التقليدي، والذي يحاول فيه وضع مبادئ لتصاميم وهندسة بناء تستجيب لحاجات الساكنة طبيعيا وثقافيا: (**H. Fathy,** 1996).

يبنى المسكن القروي التقليدي في الريف الأوسط الشمالي بالأحجار والتراب، ويصل سمك جدرانه لحوالي نصف متر، كما يسقف بالأخشاب وطبقة سميكة من التراب غير النفاذ للماء. وهذا ما يجعله عازلا للحرارة الموجودة بالخارج. إضافة إلى توفره على فناء داخلي مفتوح على الهواء الطلق وسقائف داخلية تطل على الفناء يقارب عرضها المترين أحيانا، مما يوفر التهوية الكافية للمرافق الداخلية للمنزل، كما تمثل المساحات التي تعلوها السقائف أماكن مناسبة لتناول وجبات الطعام، وللسمر العائلي ليلا خلال فصلي الربيع والصيف بدلا عن المطبخ الذي يصلح لذلك خلال الفصول الباردة من السنة.

أما المسكن الحديث الذي ظهر وانتشر بعد تطور الإمكانات المادية للأسر القروية خصوصا بعد موجات الهجرة الدولية للعمال الريفيين نحو البلدان الأوروبية منذ الستينات، فقد كان يحمل عموما طابعا تركيبيا بين القديم والجديد «نصف تقليدي» سواء من حيث التصميم أو المواد المستعملة في البناء فكان عنوان التحول الطارئ هو المتانة والديمومة والجمالية، أما خلال التسعينات فقد ظهر توجه ضعيف نحو تقليد البناء العصري بمختلف مواصفاته ليتكثف كاختيار يحظى بالأولوية المطلقة بعد زلزال 2004 الذي ضرب المنطقة، باعتبار المسكن التقليدي أو نصف التقليدي مصدر خطر على حياة الأسرة. وقد اختفت في الدور الجديدة بعض المكونات بصفة شبه نهائية كالفناء المفتوح **(أزقاق)**، الذي كان يتوسط المنازل التقليدية، والسقائف التي كانت تظلل جهات الغرف المفتوحة على الفناء **(اسقفان)**، نتيجة ضيق المساحة التي يفرضها التصميم الحديث والتي يمكن بناؤها من قبل الأسر الفلاحية، لكن حاول السكان تعويض ذلك بالنوافذ الواسعة المفتوحة على واجهتين على الأقل، أو بإضافة طابق علوي يسمح بعزل الحرارة عن الطابق الأول مع استغلال جزء من مساحة السطح للسمر عندما تسمح الظروف الاقتصادية الأسرية بذلك.

عبر عدد من المستجوبين عن مدى نجاعة البناء التقليدي واتساع المنازل وكثرة المرافق في توفير الدفء والاعتدال الحراري في البيوت مقارنة بالبناء الحديث، إلا أن عددا مهما منهم اعتبروا وفرة الأفرشة والأغطية وقدرات الأسر على شرائها والحصول عليها، والواجهات المتعددة للمنزل الأسري بالبادية يجعلهم يقبلون بسهولة استبدال المنزل التقليدي بالحديث لما يوفره من امتيازات الأمان والمتانة التي تحمي من الزلازل.

يمكن القول أن نظام السكن الأسري وأولوياته يبقى رهين موازنة بين إيجابيات وسلبيات الاختيار التقليدي والحديث، بشكل محايث لظروف الأسرة من حيث حجمها وإمكاناتها الاقتصادية من جهة ومدى وعيها بسلبيات وإيجابيات كل شكل من أشكال

السكن من جهة أخرى. كما أن استقرار الاعتدال الحراري عموما وغياب اضطرابات حادة قد تؤثر على اختيارات الأسر بخصوص استراتيجيات تدبير حياتها، وفق نسيج علاقات بين المعطى البشري والإيكولوجي والثقافي بمنطقة البحث، قد أبعد متغير الحرارة والبرودة من أولويات الحاجات التي ينبغي أن يلبيها المسكن القروي في الوقت الراهن، خصوصا وأن معدلات الحرارة خلال السنوات الأخيرة لم تشهد تحولات واضحة كما هو الشأن بخصوص التساقطات التي عرفت كمياتها ارتفاعا متزايدا، حسب ما أفادتنا به معطيات جدولي التساقطات ومعدلات الحرارة التي مر تسجيلها سابقا.

عموما، يمكن القول أن هاجس مقاومة البرودة والسخونة المفرطتين ظل حاضرا ضمن شروط بناء المسكن القروي، ومازال كذلك، لكن ضمن الاحتياطات الثانوية أحيانا، أو كما عبر عن ذلك أحد المبحوثين بالقول أن «الأمر لا يتعلق ببرودة شديدة بمنطقتنا بل بقدرة الناس على شراء ملابس مناسبة لحماية أجسامهم من البرد خلال الشتاء، ففي السابق كنا نحس بالبرد أكثر من الآن لأن الفقر كان شديدا وكنا لا نلبس جيدا. أما الحرارة في الصيف، فمنطقتنا حرارتها صحية ولا تؤذي قط. والمشكلة في نقص صبر الناس، فالناس أصبحوا يشتكون من كل شيء» (أحمد). لهذا نرى أن المتغيرات والظروف المستجدة للبناء القروي بالريف الأوسط الشمالي جعلت ترتيب الاحتياط للتغيرات الحرارية الحادة ضمن الأولويات الحيوية التي تشرط بناء المسكن الأسري يتراجع عما كان عليه في السابق. خصوصا أن الموقع الجغرافي لمنطقة البحث قرب الساحل المتوسطي جعلها تستفيد من المؤثرات البحرية التي تساعد على اعتدال المناخ، حيث تقوم بتلطيف درجة الحرارة خلال فصل الصيف، وكذا التخفيف من شدة البرودة شتاء، مما يساعد على اختفاء ظاهرة القارية التي تعرفها المناطق الداخلية البعيدة عن السواحل. وهذا ما يؤكده انخفاض المدى الحراري كما تعرضه معطيات الجدول والمبيان السابقين.

2. الحيوانات الأليفة والمزروعات

إن الدواب (**ادواب**) والمواشي (**ركسيبث**) تسمى بمناطق الريف «**أرمار أكناو**»، الذي يحمل دلالة «المال الأبكم»، وهو يعبر عن رأسمال حقيقي يعتمد عليه الفلاح في تدبير حياته الاقتصادية، لذا فهو يحرص على حماية هذا الرأسمال المادي والحي من عوامل الضياع والفناء. فبجانب توفير حاجات القطيع من الغذاء يعمل الفلاح وأسرته على حمايته من مسببات المرض والموت، وخصوصا تقلبات الطقس، إذ يبني لها حظائر وإصطبلات بسقائف تمنع تعرضها للبرودة أو السخونة المفرطتين، كما أن أسرة الفلاح تهيئ أرضية

الحظائر والإصطبلات غالبا بالخرسانة أو بالأحجار لمنع توحلها بسبب تعرضها المستمر للبلل، وهذا ما يتعزز ببناء حفرة لتجميع بول الدواب والأبقار في زاوية من الإصطبل أو الحظيرة. كما أن أرضية الحظيرة تغطى بشكل يومي ببقايا النباتات والكلأ الذي يفضل في معتلف الحيوانات أو بالتبن الفاسد «**أناشوم**»، الذي يتم تجميعه من بقايا التبن القديم الذي تعاف الدواب والمواشي أكله بسبب تعرضه للفساد والتعفن خارج البيت بسبب الأمطار.

أما بخصوص النباتات الزراعية، فوعيا من الفلاحين بأهمية درجة الحرارة المناسبة لنمو أصناف المزروعات التي يستعملونها فإنهم يعمدون لاختيار ما يلائم طبيعة تغيرات الطقس بمنطقتهم، كزراعة الشعير بشكل واسع مثلا، نتيجة قصر دورته الزراعية، وضعف تأثر نبتته بقلة التساقطات واستمرار ارتفاع درجة حرارة الجو لمدة طويلة مقارنة بالقمح. حتى بخصوص أنواع المزروعات الموسمية المفضلة بالمنطقة، يعمد الفلاحون لتوزيع مواقيت طمرها تحت التراب وفقا لمعيار الاستفادة من تغيرات حرارة الطقس على مدار السنة الفلاحية بالدرجة الأولى، فيؤخرون زراعة البطاطس مثلا إلى شهر يناير حتى لا يصادف خروج نبتتها من الأرض فترة الجليد الذي يؤدي لإتلاف أوراقها.

أما الغطاء النباتي المغروس فيتم اختياره دائما تبعا لدرجة تكيفه مع معطيات الطقس والمناخ السائد أيضا. ولعل تجارب الزراعة كممارسة اقتصادية قديمة قد أكسبت القرويين الريفيين الكثير من تقنيات التحايل على الطبيعة، إذ تغرس بعض أنواع الأشجار التي تتميز بدرجة تكيف كبيرة مع طبيعة المناخ بالمنطقة، وبعد نموها يتم تغيير نوع عطائها عن طريق تقنيات الفسل «**الترقيمث/التلقيمة**» التي يتقنها عدد من الفلاحين. كفسل أشجار اللوز للرفع من مردوديتها أو تحسين جودة ثمارها أو حتى تحويلها لأشجار البرقوق التي يصعب إنبات شتائلها بشكل مباشر من قبل الفلاحين بسبب ما تتطلبه من عناية كبيرة. وكذلك فسل أشجار الزيتون البري، الذي ينمو طبيعيا وبسرعة ودون حاجة للتعهد المفرط بالسقي والمراقبة، بهدف تحويلها فيما بعد لأشجار تثمر زيتونا بمردودية وجودة أفضل. أما فوائد تقنية الفسل، حسب إفادات بعض الفلاحين الممارسين لها، فهي إطالة العمر الافتراضي للأشجار الأصلية الأولى، مع تحسين إنتاجيتها. أو على حد تعبير أحدهم: «تجديد شباب الشجرة، وزيادة منتوجها، والرفع من تحمل الأشجار لشدة الحرارة ونقص الأمطار». (امحند).

خامسا: مقاومة الزلازل

1. بين الظاهرة الطبيعية والحاجات الاجتماعية

تقر علوم الحياة والأرض أن الزلازل ظواهر طبيعية جيولوجية سابقة في الزمان على ظهور الإنسان، وهي تتمظهر في اهتزاز طبيعي يصيب مكونات سطح الأرض كنتيجة لحركات تكتونية تحدث في باطن الأرض، لكن نوع وحجم الآثار التي تخلفها الزلازل على حياة الناس والمجتمعات عند حدوثها في المناطق التي يسكنونها تختلف تبعا لمتغيرات عدة، منها ما هو متعلق بقوة الهزة الأرضية نفسها، ومنها ما هو متعلق بالبنيات الطبوغرافية الطبيعية والتجهيزات التقنية البشرية التي تغطي السطح المتأثر مباشرة بحركة الصفائح التكتونية.

ونظرا لكون منطقة البحث من المناطق المهددة بحدوث زلازل مفاجئة، خصوصا بعد تجارب ماضية قريبة مازالت ذاكرة الذين عايشوها تحتفظ بالكثير من تفاصيلها. وهذا أكدته دراسة أجراها المركز الوطني للأبحاث العلمية والتقنية بالرباط، إذ خلصت للاستنتاج أنه بعد منطقة فاس تعتبر المنطقة المحاذية للبحر بين مليلية وبادس المنطقة الثانية الأكثر عرضة للهزات الزلزالية بالمغرب - (**T. El mrabet**, 2004: 15). وهذا يبرر بالموقع الذي يحتله المغرب والمنطقة الشمالية منه على الحدود بين الصفيحتين القاريتين: الصفيحة الإفريقية والصفيحة الأورو-آسيوية، بحيث أن التقارب الطبيعي المستمر بين الصفيحتين يسبب ظواهر زلزالية طبيعية (**M. Aberkan:** 27). ونظرا لكون المنشآت العالية والمباني تمثل أهم المكونات التي تتأثر بشكل مباشر بفعل الزلازل، فإن الاحتياطات التي يحاول السكان اعتمادها في سياق استراتيجيات مقاومتهم لهذه الظاهرة الطبيعية المتوقعة تتركز حول المساكن والبنايات العمومية التي تلبي حاجاتهم الحيوية.

اكتسب القرويون بمنطقة الريف الأوسط معرفة أولية بمخاطر الزلازل على مساكنهم، خصوصا وأنهم عاشوا تجربة انهيار عدد كبير منها منذ أقل من عشر سنوات، ووعيا منهم بالأسباب التي أدت لحدوث ذلك يعملون على تفادي تكرار نفس المأساة. بحيث أنهم يرفضون التمسك بطريقة ووسائل البناء التقليدي الذي كان يعتمد على المواد المحلية من أحجار وتراب بشكل أساسي، ويفضلون بدلا عنه استعمال الإسمنت المسلح والآجر لما توفره من أمان بخصوص مخاطر الانهيار السريع للبنايات والمساكن التي تهيأ باستعمالها مقارنة بهشاشة البناء المشكل من التراب والحجارة. ذلك لأن السكان بالريف الأوسط الشمالي قد تأكد لديهم بالخبرة والمعاينة المباشرة أن «الزلزال مسح المنازل المبنية

بالتراب، لهذا لا عاقل يمكن أن يفكر في العيش بها، خصوصا بمنطقتنا، فمنازل التراب حقا كانت واسعة ودافئة شتاء وباردة صيفا من الداخل، لكننا رأينا كيف تحولت إلى قبور لأهلها وقت الزلزال. ولهذا فهي لا تصلح للسكن بعد أن رأينا كيف تصبح بعد اهتزاز الأرض. والآن يجب فقط أن نعتاد على العيش في هذه الصناديق التي تتحول لأفران في الصيف وثلاجات في الشتاء، لأنها على الأقل **(بعدا بعدا)** أفضل من الأخرى وأكثر متانة». و«الزلازل لم يجربها أحد في الماضي، لذا لم يكن الناس يحتاطون لأخطارها، لكن الآن نلاحظ أن كل من أراد بناء منزل جديد يفكر في خطر انهيار منزله إذا حدث زلزال ما في المستقبل. لذا فهو يفكر جيدا في حماية نفسه وأسرته من الموت، بعدما عاش ورأى ما آلت إليه منازل التراب عام 2004. فالروح عزيزة **(بوحبر اعزيز)**» (سعيد).

2. بدايات لتكون ثقافة زلزالية

إن القرويين بمنطقة البحث، وإن كانت تجاربهم متفاوتة تبعا لموقع سكناهم وحجم تأثرها بالهزات الأرضية السابقة فهم أصبحوا يجمعون على ضرورة اتخاذ الاحتياطات المناسبة لتفادي تكرار النتائج المؤلمة التي خلفتها انهيار مساكن الأسر القاطنة بجماعة آيت قمرة بالخصوص. لكن على مستوى الواقع نلاحظ تباينا في هذه الاحتياطات، فالمنازل المنتشرة على مستوى جماعتي الرواضي واسنادة ما زالت نسبة الدور المبنية بالتراب والأحجار فيها مرتفعة، بينما يندر أن تجد أسرة ما تزال تقطن منزلا تقليديا بجماعة آيت قمرة. ويفسر أغلب المستجوبين ذلك بمساعدات الدولة التي قدمت لجماعة آيت قمرة والتي كانت شاملة لمعظم ساكنتها، بينما شملت أعدادا قليلة من الأسر بالجماعتين الأخريين، وهناك من ربط ذلك بنوع المساعدات التي حصلت عليها الأسر المستفيدة بجماعة آيت قمرة والتي كانت أغلبها عبارة عن أبنية مسقفة وقابلة للسكن بينما سحب المستفيدون بجماعتي الرواضي واسنادة مساعدات نقدية ومواد بناء لم تكف لبناء المساكن. ولكن ترجمة الاتجاهات من البناء التقليدي والحديث يتمظهر في اختيارات الساعين لبناء مساكن جديدة لأسرهم، والذين لا يترددون في اختيار النمط الحديث والمتين حسب اعتقادهم طبعا.

أما بخصوص مستوى الشساعة فإن القبول بضيق المساحة بالنسبة لبعض من استبدلوا مساكنهم الترابية بمساكن إسمنتية ضيقة ليس سوى مرحلة انتقالية واضطرارية ينتظر تجاوزها بعد تحسن في الأحوال المادية، في حين أن تصميم المنزل الجديد بالنسبة لمن استفاد من مساعدات الدولة قد راعى، حسب عدد كبير من الآراء، نوعا من التشابه مع المنزل التقليدي، بما في ذلك باب خاص بالضيوف إضافة إلى الباب الرئيسي الخاص

بأفراد الأسرة القاطنة بالمنزل، كما أن التصميم الداخلي للمنزل يمكن تعديله في أي وقت تبعا لحاجات الأسرة واختياراتها، ويمكن أيضا توسيع مساحة المنزل بشكل عمودي أيضا، وكل ذلك تبعا لقدرات الأسرة المالية. أما بالنسبة لمن يبنون منازلهم بشكل حر فهم يحتفظون لأنفسهم بحرية أخذ القرارات المناسبة لبناء مساكنهم.

مهما كانت امتيازات مواد بناء المسكن التقليدي، فإن حملها لسلبية الهشاشة وسرعة الانهيار بسبب الزلازل جعلت الأسر الريفية تستبدلها بمواد أخرى أكثر متانة، مما يؤشر على إعادة ترتيب اجتماعي لأولويات البناء ضمن مجال جغرافي ظهرت به حاجات طبيعية جديدة، بحيث تراجعت الكثير من الحاجات التي كان يشبعها البناء التقليدي ويعجز عن تلبيتها البناء الحديث عندما تهددت حاجة البقاء والحياة بالنسبة للأفراد والأسر بمنطقة البحث. ولهذا فاحتياطات الأسرة عند بناء المنزل الذي يؤويها تبقى دائما حاضرة لكنها تتباين من منطقة لأخرى ومن أسرة لأخرى. فبخصوص مخاطر الزلازل نجد أن النسبة العالية من الاتجاهات المعبرة عن ضرورة اتخاذ الاحتياط الفعلي لتفادي آثارها توجد بجماعة آيت قمرة (72%)، وتتناقص بالجماعتين الأخريين. لكن جماعة اسنادة (33%) وإن كانت الأبعد عن بؤرتي الزلزالين اللذين ضربا المنطقة سابقا مقارنة بالرواضي(17%)، يعبر سكانها عن اتجاهات أكثر حماسا لضرورة اتخاذ الاحتياطات لصد خطر الزلازل في البناء، وذلك يمكن تفسيره بالقدرات المالية التي يتوفر عليها ساكنة اسنادة مقارنة بالرواضي. وهذا ما توضحه المعطيات الإحصائية التالية:

الجدول 5: توزيع نسبي لاتجاهات المبحوثين بخصوص مدى اتخاذ الاحتياطات اللازمة لتفادي مخاطر الزلزال عند بناء المنزل الأسري.

		المنطقة			المجموع
		اسنادة	الرواضي	آيت قمرة	
احتياطات البناء لصد مخاطر الزلازل	نعم	33	17	72	40%
	لا	55	49	14	40%
	لا اعلم	13	33	13	20%
	آخر	1	1	1	1%
المجموع		100%	100%	100%	100%

كل الاختيارات والأولويات التي عبر عنها المبحوثون بخصوص استراتيجياتهم في مقاومة تهديدات الزلازل تنحصر ضمن ما يتوقعونه من مخاطر فقدان حياتهم وحياة أفراد أسرهم بسبب هشاشة بنايات منازلهم. ولكن أساليب مقاومة مخاطر الزلازل لا تكون بمعزل عن تدابير أخرى تفرضها شروط الحياة ضمن المجال الطبيعي والبشري الذي تعيش داخله الأسرة الريفية. فإذا كان ترتيب الأولويات قد فرض نوعا من القبول بتعديلات عميقة في شكل المسكن القروي فإن هذا القبول لم يكن تعبيرا عن تخل عن كل الإرث الثقافي الماضي الخاص بالسكن الأسري القروي الريفي بقدر ما كان وما زال يعبر عن مجرد تعديل أملته حاجات أسرية حيوية مستجدة، وهو تعديل مازال مفتوحا على إمكان استعادة كل المكتسبات الإيجابية السابقة بعد إدماج الشروط المستجدة ضمن معادلات التفكير والتخطيط والفعل في سياق حياة اجتماعية كتركيب بين المعطيات الطبيعية والثقافية التي يستبطنها القرويون ويمارسون وفق شروطها[135].

من الصعب الحديث في الوقت الراهن عن تكون ثقافة زلزالية بمنطقة البحث، إذ أن ظهور احتياطات وتقنيات لتفادي النتائج السلبية لاهتزاز الأرض المحتمل في منطقة آيت قمرة مرتبطة بتوالي هزتين أرضيتين محسوستين[136]، وإحداهما تعتبر كارثية[137]، خلال مدة عشر سنوات مما سمح ببروز ثقافة توقعية[138] قد لا تستمر مع تتابع الأجيال إذا شهدت المنطقة هدوءا لمدة طويلة.

---

135 – في السابق مثلا كانت الأمثال الشعبية تلخص احتياطات شائعة بين الناس، مثل ما نقله البياض من مصادر تاريخية أخرى أن العوام كانت تتناقل من بين أمثالها «يوم زلزل يوم بروز»، ليترسخ في أذهان الناس وسلوكاتهم ما يوحي أن الزلازل يجب أن تكون مؤشرا على ضرورة إخلاء المنازل وهجرها. (**البياض**، 2008: 124).

136 – الهزة الأولى كانت بتاريخ 26 ماي 1994 على الساعة الثامنة وسبعة وعشرين دقيقة صباحا، بلغت شدتها 5،4° على سلم ريشتر، والثانية وقعت بتاريخ 24 فبراير 2004، على الساعة الثانية وسبعة وعشرين دقيقة صباحا، وبلغت شدتها 6،5 درجة على نفس السلم. (**ث. المرابط أزروال**، 2005: 318 و363).

137 – صنف زلزال 2004 الذي كانت بؤرته بجماعة آيت قمرة من بين الزلازل الكارثية التي ضربت المنطقة المغاربية من قبل المرابط أزروال (نفس المرجع: 318.)

138 – تعتبر أزروال أن تعاقب زلزالين على الأقل خلال فترة جيل واحد (40 – 60 سنة) يسمح ببروز تقنيات وثقافة زلزالية، تطور عند كل تجربة جديدة مع الهزات الأرضية. لكن عندما تكون الزلازل متباعدة زمنيا فالمعارف والثقافة الزلزالية المحلية تندثر شيئا فشيئا، وتعرقل تجذر هذه والتقنيات المعارف، إذ سرعان ما يتناسى الناس مفاعيلها.

(**T. El Mrabet** , 2004: 16 – 17) .

خلاصة الفصل

ظل رهان حفظ الأمن الجسدي الصحي والغذائي للأسرة القروية بالريف خاضعا لمدى ودرجة سوء وقساوة الظروف الطبيعية والتقنية السائدة بالمنطقة، والتي يدركها مجتمع البحث ويقدر مفاعيلها على حياته بالتناسب مع تفهمه للتغيرات المرتبطة بالزمان والمكان. وبالتالي تشكلت ثقافة مقاومة طبيعية غنية نتيجة الدخول في رهان مع آثار الكوارث الطبيعية سعيا لحفظ الأمل في الحياة وتحويل التهديد إلى فرص للنجاة والاستمرار والتطور، وذلك عبر تفعيل استراتيجيات واعية من الخبرات وردود الأفعال التي أصبحت مع مرور الوقت سلوكات اجتماعية اعتيادية تخترق مختلف بنيات المجتمع القروي بالريف الأوسط الشمالي، وتلعب الأسرة داخله دور الحامل لأمانة حفظ ونقل هذه الثقافة المكتسبة في مواجهة مخاطر الطبيعة المعتادة والاستثنائية.

لقد كانت وما زالت الحاجة إلى الغذاء والبقاء تخلق لدى المجتمع الريفي نظام علاقات تجاوب بينه وبين محيطه الطبيعي وبينه وبين بقية مكونات المجال الذي يعيه. هذا المجال الذي يمتد بين المرئي وغير المرئي ويجمع بين المحسوس والمتخيل، وهذا الاتساع والامتداد للمجال الحيوي بالنسبة للقرويين بالريف يدفعهم لتأسيس نظام علائقي يتركب من أكثر من نسق ذهني، منه ما هو علمي، وما هو ديني، وما هو تجريبي، وما هو سحري، وما هو منفعي، وما هو تركيبي بين أكثر من مرجعية واحدة من هذه المرجعيات المذكورة.

يمتد تشكل نظام العلاقات التي ينسجها المجتمع لمقاومة مخاطر ضعفه وفنائه عبر ربط بين ذاكرة خبرات الماضي ومصالح الحاضر واستشرافات المستقبل. إن المجتمع بالريف، من خلال ما حللناه كاستراتيجيات مقاومة أسرية ضد تهديدات الطبيعة وتقلبات أحوالها وكوارثها في هذا الفصل، يعبر عن نشاط حيوي متجدد ومستمر، واع وهادف، تحركه حاجاته لإثبات وجوده وحفظه وتوفير فرص أمنه الجسدي الغذائي والصحي بالدرجة الأولى، وهو نشاط يتشكل من خلال تفعيله وتطويره لمكونات وجوده الاجتماعي الحيوي المحلي الخاص والمتحول باستمرار.

الفصل الثالث

المجال الاقتصادي

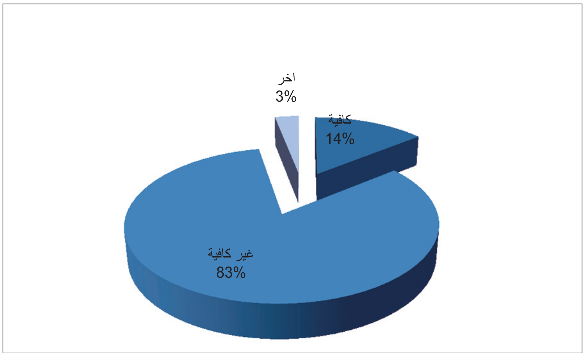
«الأراضي الصالحة للزراعة هي المصدر الأكثر قيمة وإنتاجية بالنسبة لهؤلاء المزارعين المستقرين، وذلك لأن الريف لم يكن، ربما خلال القرون الأخيرة، منطقة جدباء فقط بل فقيرة ومكتظة بالسكان أيضا"

هنري مونسون

بالنظر للطبيعة القروية لمنطقة البحث ، فهي لا تمثل من جهة النشاط الاقتصادي السائد فيها استثناء بالمقارنة مع باقي المناطق القروية، باعتبار أن النشاط الزراعي هو نشاط اقتصادي تقليدي ارتبط ظهوره بمحاولات الإنسان الأولى للاستقرار(**M. Mazoyer &** **L. Rondart**، 2002). وظلت الأرياف مجال ممارسته، نظرا لما تتطلبه الزراعة من مساحات أرضية فارغة قابلة للاستغلال. وهو شكل ومازال يشكل في المغرب عموما ركيزة النشاط الاقتصادي بالبوادي، لدرجة أن تعريف سكان البوادي ارتبط لدى الهادي الهروي بممارستهم للزراعة (ه. **الهروي**، 2005: 18).

إلا أن عدم كفاية الموارد الزراعية لسد حاجات الأسر القروية بأغلب المناطق التي تشكل المجال الجغرافي لهذه الدراسة، يدعو دائما هذه الأسر لبذل مجهودات إضافية للتغلب على الصعوبات التي يفرضها العمل الزراعي على مستوى الموارد ووسائل وطاقة العمل من جهة ، خصوصا خلال أوقات الذروة كالحصاد و الدراس، وعلى مستوى ما تتطلبه الحياة الأسرية من حاجات مادية لا يسمح النشاط الزراعي حاليا بالوفاء بها بشكل مرضي للساكنة من جهة أخرى، وهذا ما يمكن قراءته في الاتجاهات المعبر عنها بخصوص مدى كفاية موارد الزراعة بمنطقة البحث لسد حاجات الأسر القروية بالريف الأوسط الشمالي. ويلخص المبيان الآتي التوزيع النسبي لتلك الاتجاهات.

المبيان 8: توزيع نسبي لاتجاهات عينة البحث بخصوص مدى كفاية الموارد الزراعية لتلبية حاجات الأسر القروية بالمنطقة



نلاحظ في المبيان أعلاه أن نسبة من يعتبرون الزراعة كافية لسد حاجات أسرهم بمنطقة البحث لا تتجاوز 15%، وقد تركز أغلبها بجماعة اسنادة، بينما بلغ معدل نسب الاتجاهات التي تعتبر موارد الزراعة المحلية غير كافية 83%، توزعت على الشكل التالي: 91% بجماعة آيت قمرة و88% بالرواضي و70% باسنادة. لكن السكان بجماعة اسنادة يميزون بين «الفلاحة» التقليدية و«العشبة» التي تعني زراعة القنب الهندي، فتستثنى مداخيلها في الغالب من الاحتساب ضمن موارد الزراعة.

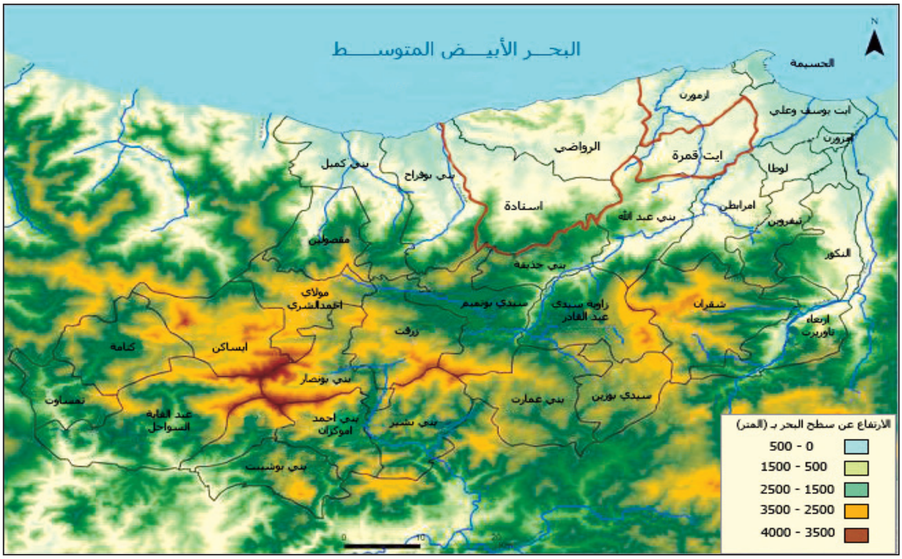
وبناء على هذه النتائج تصبح أغلب الأسر بالمنطقة مضطرة للبحث عن مصادر تكميلية عبر تنويع مواردها الاقتصادية. ولهذا نجد تنوعا في الأنشطة الاقتصادية الممارسة من قبل أفراد الأسرة الواحدة، بحيث تتوزع معظم تلك الأنشطة، عموما، بين الزراعة والتجارة والصناعة التقليدية والصيد البحري والوظائف العمومية والخدمات، إضافة إلى موارد الهجرة الداخلية، ثم الهجرة الدولية التي أصبحت شاملة لكل مناطق الريف بما فيها الجماعات التي تعرف هيمنة زراعة الكيف بالريف الأعلى (ج. ف. **تروان** وآخرون، 2006: 325).

أولا: مقاومة ضعف الموارد الزراعية

1. تدبير المجال الطبيعي

لعل تعريف الزراعة عامة يحيل إلى تهيئة المجال الطبيعي الخام وجعله صالحا لممارسة أنشطة إنتاجية متحكم فيها من طرف الإنسان، وتشمل إنتاج النباتات والحيوانات وفق اختيارات إنسانية وضمن شروط متعددة ومتنوعة. إلا أن الشرطين الماديين الأكثر أهمية لممارسة الزراعة هما توفر الكفاية من المساحات الأرضية الصالحة لذلك وتوفر مصادر المياه التي يمكن الاعتماد عليها لسقي المزروعات وضمان نموها.

فوجود أراضي صالحة للزراعة يعني وجود القاعدة المادية الأولى لمزاولة الأنشطة الزراعية، لكن طبوغرافية المنطقة وطبيعة تشكلها الجغرافي تطرح إمكانات متغيرة بخصوص شكل الاستغلال والوسائل المتاحة للاستعمال من أجل ذلك. ولهذا قبل الذهاب نحو تحليل العلاقات بين المكونات الجغرافية التي تتوفر عليها منطقة البحث، ومدى سماحها أو عرقلتها لنشاطات اقتصادية زراعية، من المنطقي البدء بإلقاء نظرة عامة حول البنية التضاريسية لسطح الأرض الذي تمتد عليه.



الخريطة 3: طبوغرافية منطقة البحث التابعة لإقليم الحسيمة

من خلال نظرة أولية لمحاولة اكتشاف طبوغرافية منطقة البحث المتكونة من الجماعات القروية الثلاث (المحاطة بالخط الأحمر داخل الخريطة)، نكتشف أنها ذات طابع مركب،

تتجاور فيه تضاريس متنوعة. ففي مقابل البحر تنتصب كتلة جبال بقوية الصلبة، التي لا تسمح إلا بمساحات زراعية ضيقة منبسطة نسبيا ومكسوة بالتربة، وهذه المساحات شديدة التفتت بفعل التقسيم المتكرر لها نتيجة عامل الإرث. أما المناطق الجنوبية بجماعتي آيت قمرة واسنادة فكثيرة التموج نتيجة سيادة التلال وبعض الهضبات المتفاوتة من حيث الارتفاع وشدة الانحدار، تفصل بينها وديان ومنخفضات، تستغل بكثافة في زراعة الحبوب. ويمكن تحديد طبوغرافية المنطقة عموما كتركيب لثلاث وحدات تضاريسية كبرى هي:

1 – **وحدة تلية منخفضة:** تمتد على شكل أراضي منخفضة تتخللها تلال دائرية قليلة الارتفاع، تفصل بينها مسيلات وأنهار صغيرة، وهي تمتد في الجهات الشرقية والشمالية الشرقية لمنطقة البحث، وتنتشر فوقها أغلب دواوير جماعة آيت قمرة وعدد من الدواوير الجنوبية من جماعة الرواضي. كما تتوسطها مساحة منبسطة نسبيا ومنخفضة، تمتد جهة الغرب على شكل شريط متسع نسبيا على الحدود التي تفصل جماعتي إزمورن وآيت قمرة، ثم يضيق الشريط تدريجيا على امتداد الحدود الجنوبية لجماعة الرواضي، انطلاقا من دواري «تزاغين» و»اسهيرن»، ليصل أقصى درجات انحصاره عند مركز جماعة الرواضي، إلا أنه يعود للاتساع من جديد على حدود جماعتي الرواضي واسنادة في الاتجاه الجنوبي الغربي.

الصورة 15: مقطع من الشريط المنبسط الذي يفصل جماعتي آيث قمرة وإزمورن، عند الحدود بين دوار تزاغين وجماعة الرواضي. (يوليوز 2010).

2 – **وحدة جبلية- تلية:** تمثل الجزء الجنوبي من منطقة البحث، وتتميز بوجود مرتفعات قوية الانحدار إلى جانب تلال عريضة بارتفاعات ضعيفة على السطح. كما أن عددا من سفوح الجبال بهذه المساحات تحولت إلى كتل تنتشر فوقها الأحجار وبعض النباتات الطبيعية القصيرة القامة، وهي تتميز حاليا بسمكة زراعية جد ضعيفة نتيجة التعرية التي يساهم الانحدار القوي في اشتدادها، إلى جانب الإهمال الذي تعرضت له من حيث الاستغلال الزراعي كمساحات للحرث وإنتاج الحبوب خلال العقود الأخيرة.

3 – **وحدة جبلية:** وهي جبال شديدة الانحدار، تتخللها أودية عميقة، تنتهي بأجراف تشرف مباشرة على البحر الأبيض المتوسط، وتشغل أغلب مساحة جماعة الرواضي. كما أن شدة الانحدار حولتها إلى كتل صخرية صلبة، تنتشر فوقها بعض النباتات القصيرة والمتكيفة مع المناخ الجاف كالحلفاء والدوم والديس.

الصورة 16: **سفوح مغطاة بنباتات طبيعية كالدوم والحلفاء والديس بجماعة الرواضي (الرواضي، ماي 2011).**

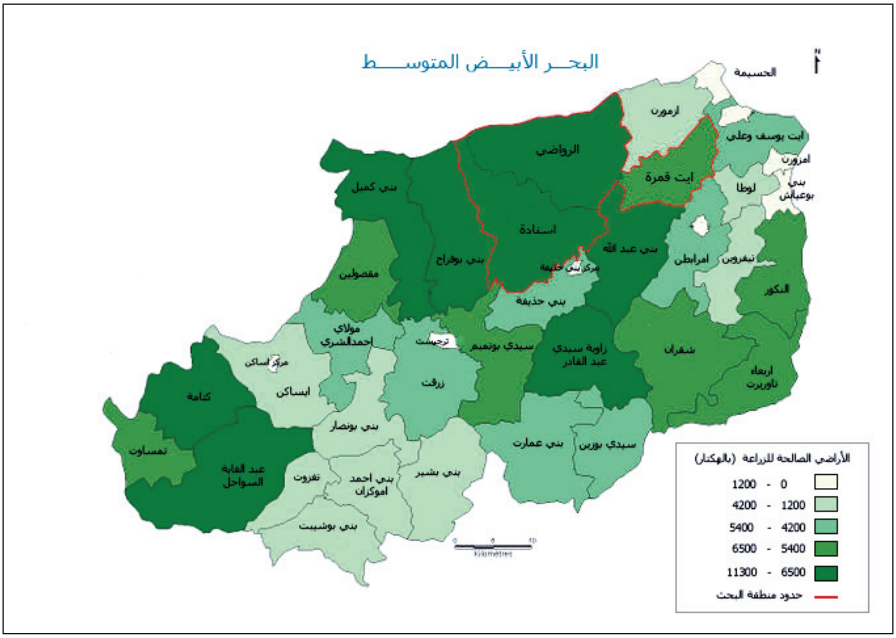
عند الحديث عن المساحات الزراعية بمنطقة البحث بلغة الأرقام نجد أن نسبتها على العموم متفاوتة من جماعة لأخرى، بل حتى من دوار لآخر تبعا لموقعه ضمن الوحدات التضاريسية المذكورة أعلاه. ومن أجل أخذ فكرة عامة حول توزيع مساحة الجماعات القروية الثلاث ونسبة المساحات القابلة للزراعة بها سنستعين بمعطيات الجدول التالي:

الجدول 6: توزيع مساحات الأراضي حسب وظيفتها بالجماعات القروية بالهكتار (ha)

الجماعات	اسنادة	الرواضي	آيت قمرة	المجموع
المساحات				**25349**
صالحة للزراعة	11102	7805	6442	**13361**
المعابر	4848	7523	990	**4580**
الغابات	2500	2080	--------	**3681**
غير صالحة للزراعة	450	1425	1806	**46971**
المجموع	**18900**	**18833**	**9238**	

المصدر: فرعا مديرية الفلاحة بكل من إزمورن واسنادة، سنة 2010.

عند ملاحظتنا للمساحات الصالحة للزراعة بكل جماعة في الجدول أعلاه، وعند مقارنتها مع ما يتوفر ببقية الجماعات القروية الأخرى التي تنتمي لإقليم الحسيمة، نلاحظ أنها تبدو مرتفعة، خصوصا في جماعتي الرواضي (ب 7805 هكتار) واسنادة (ب 11102 هكتار). وهذا ما توضحه الخريطة التالية:



الخريطة 4: توزيع المساحات الصالحة للزراعة بإقليم الحسيمة بالهكتار.

إلا أن مستوى وشكل استغلال المساحات الزراعية من قبل الساكنة يحدد مدى الاستفادة من هذه المساحات المتاحة للزراعة، خصوصا وأن اغلبها تبقى شديدة التضرس والتجزيء[139]، مما يقلل من قيمتها كمورد اقتصادي كاف لتلبية متطلبات الحياة اليومية للأسر القاطنة بمنطقة البحث. لهذا نجد أن الاهتمام بتهيئة هذه المساحات واستصلاحها يبقى متباينا داخل المنطقة.

فالنجاح الذي حققته زراعة «الكيف» شجعت كثيرا فلاحي منطقة اسنادة على تهيئة مساحات زراعية هامة بالدواوير العليا، كما تم حفر عدد كبير من الآبار قرب وادي اسنادة من قبل من يملكون استغلاليات على ضفافه، وكذلك بناء سياجات بالأحجار لحماية الاستغلاليات من فيضانات النهر خلال فترات الأمطار الغزيرة. ويمكن بسهولة مشاهدة كومات الأحجار وسط عدد كبير من الحقول المنبسطة ناتجة عن تهيئة الأراضي عبر تنقيتها من الأحجار الكثيرة التي تعرقل عملية الحرث أو تقلل من المردودية الزراعية. كما يسهل أيضا ملاحظة آثار نشاط مستمر لتوسيع المساحات المزروعة عبر اجتثاث الغابات، ذلك أن عددا من الحقول ما زالت بها بقايا بعض الأشجار الغابوية التي تم اجتثاث مثيلاتها. وهي مشاهد تبرز نوع الغطاء النباتي الطبيعي الذي كان سائدا قبل أن تهاجمه أيدي الفلاحين، قبل ظهور زراعة الكيف بمنطقة اسنادة لصناعة الفحم الخشبي التي كانت سائدة بها منذ القدم، وبعد بداية زراعة الكيف بوتيرة أسرع لمد مساحات الحقول الزراعية[140].

139- ضيق الاستغلاليات الزراعية ظل سمة سائدة بالمنطقة منذ عهود قديمة، وهو ما كان يسبب صراعات داخل الأسر عند الرغبة في إعادة تقسيمها خلال عمليات توزيع الإرث، وقد سجل بول باسكون ومحمد الناجي أيضا من خلال الإحصاءات الرسمية التي اعتمدا عليها خلال الثمانينات من القرن الماضي أن الزراعة بمنطقة الريف تعرف صعوبات بنيوية، تتجلى بعض مظاهرها في هذا التوزيع المجهري للاستغلاليات على الواجهة البحرية وضيق مساحة الملكيات من الأراضي التي تملكها الأسر في الداخل. مما يجعل الهجرة معوضا أساسيا للنقص الذي تعانيه ميزانيات أسر الفلاحين.

(**P. Pascon & M. Ennaji,** 1986 : 86-87)

140 - نفس الشيء شهدته مناطق اكتامة التي عرفت تدميرا واسعا للتراث الغابوي بعد الستينات، من أجل ممارسة الزراعة المفضلة بالمنطقة «الكيف». وهذا ما يوضحه محمد بودواح في مقاله: (**M. Boudouah**، 1990: 190).

الصورة 17 : حقل مزروع بالقنب الهندي مازالت به آثار الغابة الطبيعية المجتثة (اسنادة، يونيو 2010).

نجد بالريف الأوسط الشمالي عموما بعض التقنيات التقليدية الشائعة التي يحفظ من خلالها المجال الزراعي من الضياع والاستنزاف[141]. فبالإضافة لتقنيات بناء المدرجات التي تسمح بتخفيف انجراف تربة المنحدرات وحفظ سمكتها الزراعية والاهتمام بتقوية وتكثيف الغطاء النباتي الطبيعي أو المغروس الذي يخفف من قوة السيول، لمنع تحول مساحة الحقول الصالحة للزراعة إلى أخاديد عميقة تضر بمردودية الاستغلالية أو تفقدها صلاحيتها للنشاط الزراعي مستقبلا. كما أنه باستثناء الحقول المجاورة للمنازل والمسماة «الدمنث»[142] التي تتم تغذيتها سنويا بالسماد الطبيعي الذي يتم تجميعه من فضلات المواشي والدواجن التي تعتني بها الأسرة القروية، نلاحظ في حالة الزراعة البورية التقليدية التي تعتبر الأكثر انتشارا بمنطقة البحث اعتماد دورة زراعية مداها ثلاث سنوات، تخصص

141 – الكثير من هذه التقنيات والعادات الزراعية تبدو مشابهة لما هو سائد بمناطق جبلية مغربية أخرى، كما أن أغلب هذه التقنيات تنتمي للزمن الماضي وما تزال محتفظة بقيمتها العملية في ظروف إنتاج زراعي جبلي لم يستطع تجاوز وضعه بعد. وهذا ما يمكن قراءته مثلا بالعودة لما نقله أحمد التوفيق في كتابه المعنون «المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر» (2011 : 211 – 219).

142 – يتم تنويع المزروعات بشكل واسع في هذه الحقول حسب حاجات ألأسرة القروية، فتتجاور بها سنويا وموسميا، تبعا لمساحة «الدمنث»، كل من القطاني والحبوب والخضر وبعض النباتات الغذائية الأخرى كالنعناع والقصبور والبقدونس.

السنتين الأوليين منها لزراعة الشعير في الحقول ذات الانحدار القوي أو المتوسط، أما الأراضي المنبسطة وضعيفة الانحدار فتخصص السنة الأولى لزراعتها بالقمح في غالب الأحيان. أما خلال السنة الأخيرة من الدورة الزراعية، فإن الفلاح يختار بين زراعة القطاني على شكل خطوط متباعدة آخذة شكل أخاديد لتجميع مياه الأمطار أو عدم زراعة الحقول بشكل كامل مع «قلب» تربتها نهاية فصل الربيع بالدواب أو خلال فصل الصيف بالجرار. لكن خلال العقد الأخير، أصبح الاهتمام متزايدا بزراعة الجلبان عوضا عن الحبوب بمنطقة آيت قمرة نتيجة الإقبال المتزايد عليها في السوق ومردوديتها العالية بالمناطق المنبسطة.

لذا فالفلاح يقوم دائما بتوزيع مستغلاته لثلاث مجموعات متنوعة المواقع، بحيث يزرع منها سنويا ثلثيها ويتعهد تربتها بالتسميد للرفع من إنتاجيتها، ويبقي ثلثا منها في حالة راحة زراعية. وغالبا ما يتم الاتفاق بين مستغلي مجموعة من الحقول المتجاورة على مواسم الراحة الزراعية، حتى يتم تفادي الضرر الذي قد يلحق بالحقول المزروعة نتيجة مجاورتها لمراعي من أكثر من جهة.

إذا كانت منطقة اسنادة تعرف حاليا اهتماما متزايدا ومستمرا بالمجال الزراعي، فإن منطقتي الرواضي وآيت قمرة تمثلان المظهر النقيض. فالكثير من الاستغلاليات الزراعية سابقا بالجماعتين أصبحت عبارة عن مساحات تكسوها الأحراش والنباتات الغابوية الطبيعية. إذ تشهد هذه المناطق تراجعا كبيرا ومستمرا في النشاط الزراعي، تحولت معه الكثير من السفوح لمسطحات صخرية. كما تحولت أغلب المناطق الزراعية البعيدة عن مساكن الفلاحين لأراض بور تكسوها بعض النباتات الشوكية والقصيرة، ولم يعد الاهتمام بالحقول الزراعية حاليا يتجاوز بشكل عام الاستغلاليات المسقية والقريبة من المنازل.

يتبين مما سبق عرضه من معطيات أن مستوى تهيئة المجال الزراعي ظل مرتبطا بحاجة الناس إلى موارد النشاط الزراعي نفسه، في سياق مقاومة الفقر والضيق الاقتصادي الذي تعمل الأسرة على تخطيه، لكن عندما تكون هذه الموارد ناقصة ولا تسمح بتغطية حاجات الفلاحين الاقتصادية وأسرهم فإنهم يضطرون للبحث عن بدائل

أخرى أكثر مردودية، والعكس صحيح. ففي جماعتي آيت قمرة والرواضي يلاحظ تزايد في المساحات التي تترك بوارا طيلة السنة، مثل ما تبينه الصورة أعلاه. وهو ما يؤشر على تراجع مستمر في تعاطي النشاط الزراعي كمورد اقتصادي، لدرجة أن الكثير من المساحات التي كانت تستغل سابقا كحقول زراعية قد تحولت خلال السنوات الأخيرة لمساحات رعوية دائمة، تنبت بها الأحراش وبعض الأعشاب القصيرة، وقد تتحول مع مرور الوقت لغابات طبيعية قصيرة.

2. تنويع الموارد والمنتجات الزراعية

يسمح العمل الزراعي في الريف الأوسط الشمالي بأكثر من نشاط واحد، كما يسمح بأكثر من منتوج واحد، لذا فاستغلال الأرض يتم بطريقة تستحضر طبيعة المناخ وتنوع التربة والتضاريس ومدى وفرة أو ندرة المياه الجارية أو الجوفية. وبالتالي فكل نشاط زراعي يبقى مشروطا بمدى المردودية التي يوفرها. فنلاحظ أن الفلاحين يحاولون دائما توزيع مزروعاتهم بناء على تصورات وخبرات سابقة لديهم حول مدى مردوديتها في كل الحقول التي يقومون باستغلالها.

إن العمل الزراعي بمنطقة البحث قائم على تكامل داخلي، لدرجة يصعب معها الفصل بين الزراعة بنوعيها البورية والمسقية وتربية الماشية، نظرا لترابطها البنيوي والتاريخي من جهة، وتبعيتها معا لعامل المناخ من جهة أخرى. فعمليات الحرث والحصاد والدرس التي تمارس كليا أو جزئيا بشكل تقليدي، كلها متعلقة بوجود حيوانات الجر كوسيلة ضرورية للإنتاج. وتوفير مصاريف الإنتاج إبان فترات ضغط العمل الفلاحي من قبل الفلاح المتوسط أو الصغير يمر عبر الاستعانة ببيع رؤوس من قطيع الماشية الذي تتوفر عليه الأسرة. كما أن طبيعة التضاريس تجعل استمرار الأسلوب التقليدي في ممارسة الزراعة ضرورة تفرضها وظائفه البيئية والاجتماعية، فاستعمال المحراث الذي تجره الدواب يمكن من حرث سفوح الجبال، ويقدم للفلاحين الصغار والمتوسطين فرصة للاستغلال الممكن لحقولهم، في غياب الإمكانات التي تسمح باختيار بدائل أكثر اقتصادا للجهد والوقت. والنشاط الزراعي الذي يمارسه فلاحو المنطقة ينقسم حسب التصنيف المحلي إلى نوعين، وكل نوع يخضع لتصنيفات داخلية، وهذا ما سيأتي شرحه لاحقا.

1.2 . الزراعة البعلية

أ- زراعة الحرث (ذايازا)

تشكل النشاط الاستغلالي السائد بالمنطقة، وتميزها غلبة زراعة الشعير، كما هو الأمر بمناطق الريف الأوسط عامة[143]، نظرا لقصر دورته الزراعية وضعف تأثره بنقص الأمطار مقارنة بالقمح، الذي ترتب زراعته في الدرجة الثانية نتيجة حاجة الأسرة إليه كمادة أساسية لصناعة الخبز. وتخصص مساحات الحقول البعيدة عن المنزل «**إكران**» لزراعة الحبوب والقطاني التي لا تستهلك قبل يبوسها في الصيف، مثل القمح والشعير والحمص والعدس. بينما تخصص الحقول المجاورة للمساكن «**الدماني**» لزراعة الجلبان والفول وبعض الخضراوات الأخرى كالبطاطس والبصل والثوم[144]. إلا أن المجال الصالح لزراعة الحرث بمنطقة البحث يتميز بتفتيت كبير للاستغلاليات[145]. وهذا يصعب، إلى جانب شدة تضرس الأراضي الزراعية، استعمال المكننة وتطوير التقنيات الزراعية التقليدية. أما طبيعة الاستغلال، فيكون إما بشكل مباشر من قبل الفلاح أو بشكل غير مباشر تحت مسميات الكراء «**ركزا**» أو الشراكة «**النفع**».[146]

143- يعتبر اعتماد الشعير كمادة غذائية بالنسبة للفلاحين وعائلاتهم وحتى دواجنهم وماشيتهم، وكذلك مردوديته الزراعية العالية من حيث الحبوب وجودة التبن الذي يستخرج من سيقانه، إضافة إلى سهولة تخزينه لمدد طويلة عوامل أخرى لا تقل أهمية في استمرار زراعته بالريف رغم انخفاض قيمته المالية في السوق.

144 - تستفيد مساحات «الدماني» من السماد الطبيعي، الذي يكون مصدره روث بهائم الفلاح، ويتم تجميعه في مساحة خاصة قرب المسكن، وتسمى«ذازوبايث». بينما تستعمل الأسمدة الكيماوية التي تقتنى من السوق في تسميد حقول«إكران».

145 - وهذه حالة شاملة لمعظم مناطق الريف، وهو ما يؤكده جيرار مورر بالقول أن الاستغلاليات لا تتجاوز بهذه المناطق في مساحتها 4 أو 5 هكتارات إلا نادرا. (23 :1976 ، **G. Maurer**.)

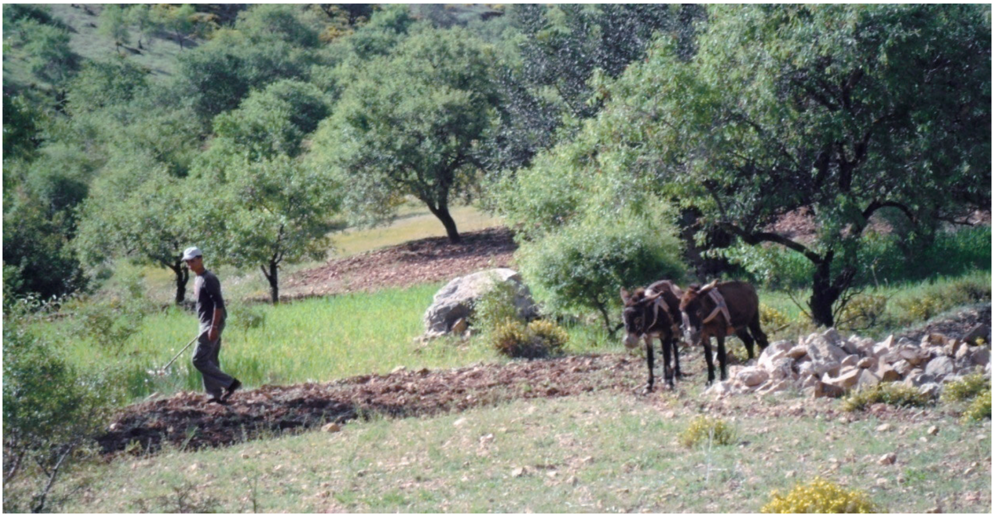
146 - تبلغ نسب الاستغلال من قبل المزارعين على مستوى جماعة آيت قمرة مثلا، حسب معطيات إحصائية محصل عليها من فرع مديرية الفلاحة بإزمورن لسنة 2010: الاستغلال المباشر 65%، و34.5% تستغل عن طريق الشراكة و0.5%عن طريق الكراء.

والاستغلال بواسطة «النفع» يعني نوعا من الشراكة التي تعقد بين مالك الأرض والمزارع المستغل. تمتد من موسم فلاحي واحد إلى ثلاثة مواسم فلاحية قابلة للتجديد. تقوم على اقتسام المحصول بين المتعاقدين وفق نسبة متفق عليها بينهما، وقد استقرت مؤخرا في نسبة الربع أو الخمس بالنسبة للاستغلاليات القريبة من مساكن المستغلين، بحيث يحتفظ الفلاح المستغل، عندما يتعلق الأمر بنسبة الخمس مثلا، بأربعة أخماس المحصول لنفسه و يعطي الخمس الباقي لمالك الأرض، دون أن تشمل القسمة محصول التبن لأنه يعتبر نصيبا خاصا بدواب المستغل. أما الحقول البعيدة عن المساكن فقد صار معظمها مكسوا بالنباتات الطبيعية التي تعبر عن طول مدة إهمالها لغياب من يستغلها. كما أن شروط الشراكة التي كانت في السابق توضع من قبل مالك الأرض قد صارت تحدد من قبل المستغل. تماما، وفق منطق قانون العرض والطلب، الذي يتحكم فيه التغير بخصوص المساحات الزراعية المعروضة للشراكة وعدد الفلاحين المستغلين.

رغم أن مناطق الريف الأوسط الشمالي قد عرفت استقرارا بشريا قديما جدا، مع ما يعنيه ذلك من اعتماد على الزراعة كضمان أساسي للأمن الغذائي، فإن التقنيات المستعملة في مزاولة النشاط الزراعي مازالت تحتفظ ببدائيتها، وذلك لما تتميز به من بطء في إنجاز العمل. إذ نجد مثلا أن عملية حرث مساحة هكتار من الأرض باستعمال المحراث التقليدي، تتطلب من المزارع ودابتيه قطع مسافة تقدر بحوالي 60 كيلومترا على الأقدام. وفي الغالب يتطلب العمل قلب تربة الحقل مرتين (**W. D. Swerningen,** 1995: 27.). كما أن الفلاح لا يمكنه في أية حال أن يبدأ عملية الحرث بالطريقة التقليدية قبل سقوط كمية من الأمطار لا تقل عن 150 ملم، لتسهيل عملية الحرث (**K. Boukich,** 1999 : 117.). إضافة إلى كون ممارسة النشاط الزراعي بهذه الطريقة يتطلب مساهمة عدد كبير من أفراد الأسرة الفلاحية في فصلي الخريف والصيف. إلا أن مواسم العمل الفلاحي المفرط لا تتجاوز في معدلها شهرين، يتحول بعدها أغلب السكان القرويين إلى بطالة حقيقية أو مقنعة، فتضطر نسبة مهمة منهم للبحث عن أعمال أخرى مأجورة في عين المكان، أو من خلال الهجرة.

لقد عرف النشاط الزراعي تحولا متدرجا منذ الثمانينات. إذ تغيرت أساليب الزراعة منذئذ نحو الاعتماد على المكننة خلال عمليات الحرث والدراس. إلا أن العقد الأخير من القرن العشرين عرف ارتفاعا مطردا في نسبة العزوف عن الزراعة كنشاط اقتصادي أساسي بالقرى الريفية[147]، نتيجة انتشار النظرة الدونية تجاه الفلاح والعمل الفلاحي داخل المجتمع القروي، فـ«الذين كانوا يعتبرون فلاحين كبار، والذين كانوا يتجاوزون في نشاطهم وقت الحرث شهرا، لم يعد يتعدى مجموع أيام حرثهم خمسة عشر يوما على الأكثر» (عمر). و«الفلاح محتقر من قبل الجميع»، و«العمل الفلاحي يستهلك صحة الفلاح وأسرته، مقابل لاشيء»(سعيد). و«الزراعة البورية لا توفر سوى الشعير والتبن، ولا أحد يكتفي في الوقت الراهن بالخبز وحده في طعامه، كما أن توالي سنوات الجفاف لا يشجع على الاستمرار في مزاولة العمل الفلاحي. فأنا مثلا لو وجدت أية مهنة أخرى بأجرة قارة، لما ترددت في مزاولتها بدلا عن الزراعة»(عبد النبي).

147 – ومن مؤشرات العزوف ازدياد عدد المستغلين بالشراكة «أذوير»، خلال عملية الحرث لتعويض النقص في عدد الأفراد المزاولين للزراعة داخل كل أسرة. وهي شراكة تتم بين مزارعين صغيرين ينقص كل منهما قوة العمل الضرورية (البشرية أو الحيوانية). كأن يملك كل منهما دابة واحدة. فيتعاقدان على جمع الدابتين لتكوين «الزوجة» التي بإمكانها جر المحراث، وهذه الطريقة في العمل تتطلب جهدا وزمنا مضاعفا من المزارع، إلا أنها تسمح له بممارسة الزراعة وتغطي النقص الذي يعاني منه في قوة العمل التي تتطلبها الزراعة التقليدية. وقد كانت تقنية مستعملة في الدرس أيضا إلا أنها تراجعت مع انتشار الاعتماد على آلات الدرس التي تحركها الجرارات مؤخرا.



الصورة 18: فلاح ريفي شاب يتهيأ للشروع في الحرث بالطريقة التقليدية (الرواضي، مارس 2011)

إن خدمة الأرض كان دورها الأول هو منح الأفراد القوة والعزم، ودعم استقرارهم وضمان استمراريتهم، ولم يكن ينظر إليها كدعامة إنتاجية كما لم يكن يقبل مقارنتها بباقي القطاعات الإنتاجية الأخرى، إنها كانت خارج الحسابات الاقتصادية والمالية (م. **شقرون** :973). ف» الفلاح كان منذ القدم لا يتحاسب مع ما تتطلبه الفلاحة من وقت ومجهودات، وكان يتحمل حياة التقشف إجبارا(**بزز خاس**)، لأن حياة الناس كانت متساوية في الماضي، والجميع كان يعيش بنفس الطريقة. وفي حالات الضيق كان الفلاح يقتات من جلده (**إيتت ز كيرم اينس**). ومازالت حياة الفلاح كذلك حتى اليوم. إلا أن أبناء هذا الزمن قد شبعوا الخبز، وفتح الله عليهم أبوابا أخرى للرزق، فتخلوا عن الزراعة ما دامت لا توفر لهم الدراهم كل يوم»(عمر).

تأكد لنا أن المعطى الأساسي الذي عبرت عنه اتجاهات الفلاحين بالمنطقة هو تكريس العد والنقد كمطلب اقتصادي فلاحي أيضا، لأن «المصاريف التي أصبحت تتطلبها الزراعة تتجاوز مداخيلها، وقيمة كيلوغرام من الشعير قد تصل سبعة دراهم من مصاريف الفلاح، بينما لا يتجاوز ثمنه في السوق «درهمين». وبحساب الربح والخسارة، فالفلاح دائما خاسر، لأن الحصاد يكون بالعمال الزراعيين (**إشوارن**)، وأفضل الحصادين منهم لا يجني مقدار ما يدفع له من أجر، والحرث بالجرار، والدراس ب«الماكينة»، فماذا

يربح الفلاح؟ أو بالأصح ماذا يجمع من الرأسمال الذي صرفه؟». و«الزراعة هنا تطعم خبزا ولا تكسب ثروة (**أوتك بو اربح**)». فالزراعة بالتالي تبقى في نظر من يمارسونها بجماعتي آيت قمرة والرواضي بالخصوص مهنة انتظار البديل.

هناك وجهة نظر أخرى عبر عنها عدد من المستجوبين ممن لا يزال يتمسك باعتبار أن الفلاحة لا تقارن بالأعمال الأخرى في البادية ما دامت هي الوحيدة المتاحة، بل إن المقارنة لا تصح إلا بين حالة العمل وحالة البطالة، لأن الزراعة لا تنفصل عن استمرار العيش بالعالم القروي. ونجد أيضا من يحاول التقليل من أهمية نقص المردودية في الزراعة معللا ذلك بالتعويض الأخروي الذي يناله الفلاح نتيجة خدمة الأرض مثل القول: «مهنتان مفلستان في الدنيا وجزاء ممارسهما عظيم عند الله، الفلاحة وتعليم الصبيان، وقد سمعت من أحد الفقهاء أن الرسول (ص) قد دعا لهما بذلك. ومن يعرف هذا لا يطمع في الربح، لأن هذا العمل لا يمكن أن يجلب الربح أبدا» (عمر). لكن هذا الجزاء الإلهي المزعوم من قبل البعض حول العمل الزراعي ليس محل اتفاق بين الجميع، بل هو نقطة خلاف بين طرفين متعارضين. ففي الوقت الذي يعتبر أصحاب الموقف المؤيد للقيمة الأخروية للعمل الزراعي الفلاح باعتبار أنه مأجور على عمله يوم القيامة، لأنه يقتسم نتاج عمله مع الغير والحشرات والطيور والحيوانات بمختلف أنواعها، يرى آخرون أن الفلاح يكسب ذنوبا وسيئات كثيرة من قسوته على أفراد أسرته ودوابه خلال إنجاز عمله.

نجد على العموم أن جميع أفراد عينة البحث أكدوا على العلاقة التي أصبحت تربط النشاط الاقتصادي الزراعي بالمال، سواء كحديث عام قائم على المقارنة بين المداخيل والمصاريف، أو كمحاسبة دقيقة وتفصيلية نسبيا لمختلف مراحل وعمليات الإنتاج الزراعي ومتطلباتها المالية، والتي يعجز الفلاح الصغير عن الوفاء بها. أو من قبيل انتقاد هذا الربط المتزايد الذي لا يلائم خصوصية العمل الزراعي. فإلى جانب الاتجاهات بجماعتي الرواضي وآيت قمرة التي تكاد تجمع على اعتبار زراعة الحرث عملا بدون طائل مادامت قيمتها المالية ضعيفة، بل إنها أشبه ب «ارخذمث أوبزيز» (عبد السلام) أي «عمل الخنفساء»[148]، وبالتالي النظر للاستمرار في ممارستها ك«صبر إلى أن يفرج الله». نكتشف في منطقة اسنادة موقفا نقيضا للأول، إذ أن زراعة القنب الهندي قد شجع على الاهتمام بالأراضي الصالحة للزراعة والتوجه إليها كمصدر مال وغذاء.

148 – هذه الاستعارة تختزل معاني سلبية مختلفة، أهمها أن الخنفساء تكور فضلات البهائم وتقوم بدحرجتها، وهي في نشاطها ذلك تتحرك نحو الوراء. وهذا ما يعطينا تصورا عاما حول إنطباعات الفلاحين بهذه المناطق بخصوص العمل الزراعي.

ب - زراعة القطف (ذاشجاث)

يمثل استغلال الغطاء النباتي المغروس بمنطقة البحث سلوكا راسخا في التاريخ الاجتماعي للساكنة وللأسر القاطنة بدواوير هذه المنطقة، فقد ظلت تعتبر الأشجار المثمرة خصوصا اللوز والزيتون وحتى الصبار والخروب موردا اقتصاديا مهما بالنسبة لعدد من الأسر. ويمكن أن نضيف لها عددا من أنواع الأشجار التي تستغل في المناطق المسقية كالإجاص والبرقوق والمشمش والرمان، مع قلتها عموما.

لعل أية جولة ممكنة في منطقة البحث خلال الوقت الراهن كافية لاكتشاف الاهتمام الباهت بالأشجار المثمرة رغم أنه لم يختف نهائيا بعد. إذ يمكن أن نلاحظ كثافة في أشجار اللوز والزيتون في الاستغلاليات المسقية والمنبسطة، بينما يتناقص حضورها بالمناطق المرتفعة والبعيدة عن مساكن الأسر. كما أن منظر شيخوخة الأشجار يجاوره أحيانا قلة من الشتلات والأشجار الحديثة الغرس وخصوصا من صنف أشجار الزيتون.

ففي الجهة الجنوبية الشرقية من جماعة آيت قمرة، وفي عدد كبير من دواوير جماعة الرواضي، خصوصا الواقعة بسفوح الجبال المطلة على الشريط المنبسط الممتد من تزاغين إلى مركز الرواضي من جهة الشمال، وكذا دوار «أدوز» ومنخفض «تكراكرا»، مضافة إلى ذلك الدواوير المنخفضة والجنوبية الشرقية من جماعة اسنادة ك«ذوفيسث» و«أيران» و«آيث شعيب». فهذه كلها تمثل نماذج للمناطق التي نجحت بها بنسب متفاوتة مشاريع غراسة أشجار اللوز التي جاء بها برنامج «الديرو»[149]، إذ ما زالت تحتفظ بكثافة جيدة من تلك الأشجار المغروسة منذ الستينات والسبعينات، لكن «مردودها أصبح ضعيفا جدا مقارنة بالماضي، بسبب تتالي سنوات الجفاف وشيخوخة الأشجار» (محمد).

149 - هو برنامج تنموي استهدف العالم القروي للريف الغربي (D.E.R.R.O) أنجز بشراكة مع منظمة الأمم المتحدة للأغذية والزراعة (F.A.O)، إذ جاء بعد دراسة قامت بها بعثة تابعة للمنظمة الدولية بين 1961 و1964 على مساحة تقدر ب 25000 كلم2 بمنطقة الريف وشملت تسعة أقاليم، وكان يهدف للحد من التعرية والرفع من مستوى عيش ساكنة تقدر ب 2،7 مليون نسمة لتشجيعهم على التخلي عن الهجرة. وقد شرع في إنجازه في سنة 1968 على أن يمتد العمل به لمدة خمس وعشرين سنة. وللمزيد من المعطيات بخصوص هذا البرنامج التنموي الكبير يمكن العودة لكتاب:

(**P. De Mas**, 1978: (208 – 27)

فرغم الصعوبات التي منعت وعرقلت إنجاز أهداف البرنامج وفق ما كان مخططا له، فقد استفادت بعض المناطق من الأشجار التي غرست في إطار إنجازه، ولا تزال الكثير من أشجار اللوز التي يستغلها عدد من سكان منطقة البحث شاهدة على هذا المشروع، رغم أن شيخوختها قللت من إنتاجيتها خلال العقد الأخير حسب تصريحات عدد من الفلاحين المستجوبين.

وينظر القروريون الريفيون لموارد الأشجار المثمرة كموارد مساعدة على الاستمرار في ممارسة الفلاحة. إلا أن ضعف مداخيلها خلال السنوات الأخيرة، حسب البعض، لا يشجع على الاعتناء بهذه الزراعة. وباعتبار أن أشجار اللوز هي الأكثر انتشارا، حاليا، بمجمل مساحة المنطقة، فقد ركزت معظم إجابات المبحوثين على قيمتها الاقتصادية. خصوصا وأن محاصيلها تباع بشكل كبير وقت جنيها وتقشير حباتها في فصل الصيف، كما قد تحتفظ الأسرة بكميات من ثمار اللوز بشكل غير مقشر حتى لا تفسد بسرعة لبيعها خلال الضائقات المالية أو للاستعمال الداخلي خلال مناسبات أو استضافات طارئة.

انطلاقا من اعتبار أن «ثمن كيلوغرام من اللوز عندما يباع في السوق بثلاثين أو أربعين درهما لا يغري حتى الأطفال الذين يتعبون على جنيه من الأشجار حبة حبة، وقد لا يعوض ألبستهم التي تمزقها الأغصان، دون احتساب أتعابهم خلال الجني وتكسير الحبات واحدة واحدة. وأشجار اللوز لدينا فقيرة لأنها شاخت وحبات ثمارها صغيرة.»، يبدو أن قيمة الأشجار أصبحت تبنى على تصور سلبي تجاه زراعة القطف. ولكن مثل هذا الموقف المتشائم يقابله موقف آخر مدافع على قيمة الأشجار المثمرة، معتبرا أن الخلل ليس في قيمة المنتوج في السوق بل في خمول الشباب عن العمل، ف«ركب الشباب اليوم ميتة، ولا أحد يرغب في التعب أو غرس الأشجار، وحتى عندما يتوقف الأمر فقط على جني ثمارها تسمع شخير أنوفهم تذمرا عندما تطلب منهم ذلك. يريدونها دائما أرضا منبسطة يسيرون فيها مستقيمي القامة. لكن الأرض منحدرات ومرتفعات ومنبسطات، ولكي نأخذ منها شيئا نحتاج لانحناء الظهر. ولكنه زمن طلب الموجود المجاني. الشجرة لا تحتاج لمجهود كبير كي تثمر جيدا ولا لرعاية دائمة بل كلها ربح» (عبد الله). ويعزز هذا الموقف قول أحد النساء المبحوثات « الشجرة لم تعد تثير اهتمام أحد، ولو حتى من أجل حرقها». وعلى حد تعبير مسن من جماعة آيت قمرة: «نوع الأشجار الملائمة لأرضنا هي أشجار اللوز، إلا أن اغلبها قد شاخ، ولم تعد له نتيجة جيدة، بل إن أغلبها مجرد جذور وجذوع صالحة للحطب فقط، فهي أصبحت من كثرة الإهمال مثل نبات السدر الشائك، ومنذ طفولتي لم أر أشجارا جديدة بالمناطق المجاورة لدوارنا، إلا القليل جدا. فالكل يريد أن يأكل مما تركه لنا السابقون، وأنا شخصيا لم أغرس شجرة واحدة في أراضي والدي رحمه الله، والتي أستغلها وحدي بعد هجرة إخوتي كلهم ولم نقتسمها بعد.» (علي).

إلا أن اتجاهات أخرى تتوسط الطريق بين الثناء أو الاحتقار بصدد الحكم على مدى إشباع زراعة القطف لحاجات الفلاح وأسرته، فتؤكد على فائدة الغراسة كتعويض لنقص زراعة الحرث، لكنها تبرر نقص تعاطيها بإكراهات خارجة عن قدرات واختيارات

الفلاحين، باعتبار أن «الكل في دوارنا يعتمد على اللوز ومحاصيله لشراء الملابس الجديدة في الصيف أو الاستعداد للدخول المدرسي الذي يتطلب من الآباء توفير ميزانية مهمة، لكن ثمنه قد نزل إلى 35 درهما للكيلوغرام خلال هذه السنة، وهذا لا يعطي الكثير، لكن رغم ذلك فهو الذي تطمع فيه الأسرة، وخصوصا الأطفال والنساء، لشراء الملابس والتجهيزات خلال فصل الصيف». وهناك من يعدد العراقيل التي تمنع اعتماد التشجير كمورد مستديم لاقتصاد الأسرة مع اقتراحه للحلول ما صرح به أحد المبحوثين الشباب من دوار آيت داود بجماعة آيث قمرة بالقول أن «التشجير ممكن بمنطقتنا، ويعطي نتائج جيدة ، لكنه يحتاج إلى العناية به بالسقي، وهذا غير متاح، لأن أغلب الأراضي التي يمكن غرسها على السفوح والمنحدرات بعيدة عن المنازل ويصعب حراستها من الرعاة وسقيها حتى تنمو. أما الحقول القريبة فنحتاجها لزراعة الحبوب والقطاني. ولا يمكن غرس الكثير من الأشجار قرب المنزل. والمياه الجوفية هنا أيضا مالحة، كما أنها نادرة وعلى عمق كبير يتجاوز 30 مترا في الحالات العادية، والسدود التالية تطمر بسرعة. لذا يجب على الدولة مساعدة الفلاحين والشباب على التشجع للعمل.» (امحمد).

إن هذا التباين في الاتجاهات بين من يدعو للاهتمام بالغراسة وزراعة القطف ومن يستهين بها كمورد اقتصادي يتأسس على النظر إليها من حيث قدرتها على تغطية المصاريف التي تحتاجها الأسرة القروية، وعبر حساب يتأسس على معادلة توازن بين متطلبات العمل وقيمة المردود في السوق. ومسألة المردودية التي تتغير مع أثمنة المنتوج في السوق بين سنة وأخرى هي التي تمنح الحجة للطرفين معا. لكن الاتجاه الغالب يبدو أنه غير بعيد عن الموقف العام من الزراعة ككل، بحيث أن ترابط مكوناتها وتكامل مداخيلها هو المعيار المعتمد في الحكم على مدى جاذبية الغراسة كنشاط اقتصادي أو العكس.

2. 2. الزراعة المسقية

إذا كانت الزراعة في عمومها معيشية بالمنطقة، فإن المسقية منها تسمح، أحيانا، بتوفير فائض نسبي يوجه للتسويق. إلا أن هذه الزراعة لا تعتبر ذات أهمية كبرى في اقتصاد الأسر المستقرة بسبب ضيق مساحاتها[150] والضغط الديموغرافي الذي يساهم في تفتيت

150 – لا تتجاوز نسبة المساحات المسقية ضمن مجموع المساحة القابلة للزراعة بمنطقة البحث 2% ، بحيث أن المساحات المسقية باسنادة تصل إلى: 233 هكتار، بينما تبلغ بجماعة الرواضي 170 هكتارا، وهي لا تتجاوز 100هكتار بجماعة آيت قمرة، تبعا للمعطيات المحصل عليها من المركزين الفلاحيين: **إزمورن وبني بوفراح.**

مستمر للاستغلاليات المسقية ومضاعفة عدد الحقوق في الماء عند كل توزيع للإرث بين أبناء المستفيدين بعد وفاة سلفهم.

فتسود زراعة مسقية داخل وعلى ضفاف الأنهار التي تتميز بجريان شبه دائم في نقاط معينة والعابرة لمنطقة البحث في مختلف الجماعات الثلاث، ومن أهم هذه الأنهار نذكر وديان «اسنادة» و «بوهم» و«امريقة» و«غيس»، إضافة إلى ذلك تتوزع عدد من الآبار الخاصة التي تستغل بشكل أسري، خصوصا في جماعة اسنادة[151]. إلا أن كل هذه المساحات تستغل بشكل تقليدي لممارسة زراعة متنوعة، تتراوح بين إنتاج الخضراوات كالبطاطس والطماطم والجزر، وعدد من الثمار كالزيتون والتين والرمان والبرقوق والمشمش، إضافة إلى إنتاج الفصة للماشية، وزراعة «الكيف» أيضا بجماعة اسنادة.

تظهر الزراعة المسقية أيضا على شكل استغلاليات مجاورة لعيون المياه السطحية، ومعظمها عبارة عن مدرجات على منحدرات تغطي مساحات ضيقة. إذ تحضر عند وجود منبع مياه ذي صبيب مرتفع نسبيا. وهذا ما يمكن ملاحظته مثلا بعين «أغبال» بجماعة الرواضي وبعين «بلعيش» بجماعة آيت قمرة وعين «أيران» بجماعة اسنادة[152]. وموارد هذه الزراعة في الغالب تبقى معيشية وموجهة في معظمها للاستهلاك الداخلي الأسري والعائلي.

الزراعة المسقية، خصوصا تلك التي تمارس على المياه الجارية يوجه قسط منها نحو التسويق مثل أنواع من الخضراوات كالبطاطس والطماطم والجزر، والتي لا يصلح فائضها للتخزين مدة طويلة، وكذلك بعض أنواع الثمار والفواكه الصيفية كالتين والزيتون والإجاص والبطيخ، إضافة إلى النعناع والبقدونس. إلا أن هذه المساحات المسقية تعاني من وضعية عقارية شديدة التفتت، كما أن مغادرة اليد العاملة النشيطة للأسر القروية قللت الاهتمام بهذه الاستغلاليات، نظرا لما تحتاجه الحقول المسقية من مداومة العمل، لدرجة شبهها أحد المستجوبين بالمريض الذي يحتاج لعناية مستمرة.

151 – حسب إحصاء فرع المركز الفلاحي باسنادة التابع لبني بوفراح يصل عدد الآبار الخاصة إلى 250 بئرا يتراوح عمقها بين 5 و60 مترا.

152 – تتسع المساحة المسقية بجانب عيون المياه وتضيق تبعا لصبيب مياه العين ومستوى طلب السكان على ماء النبع، ويتراوح صبيب عيون المياه المنتشرة بمنطقة البحث حسب معطيات المركزين الفلاحيين بإزمورن وبني بوفراح بين 0.04 و5 لتر /الثانية.

لعب العمل الفلاحي في البساتين **(لعراصي)** دورا كبيرا في التخفيف من حدة الأزمات التي كان يعرفها الريف نتيجة توالي سنوات الجفاف. لكن خلال العقدين الأخيرين، حسب تقديرات بعض المبحوثين، قد أصبحت تتراجع قيمته باستمرار نتيجة الهجرة التي تعرفها فئة الشباب والمالكين الحقيقيين للبساتين المسقية بكل من جماعتي الرواضي وآيت قمرة من جهة، ونتيجة موجات من الفيضانات التي اجتاحت حقول الفلاحين إبان العقد الأخير على ضفاف وادي غيس ووادي بوهم بجماعة آيت قمرة من جهة أخرى. فنجم عن هذا الوضع خسائر كبيرة عجز البعض عن تعويضها للاستمرار في مزاولة العمل الزراعي المسقي. وهذا ما يمكن أن نكتشفه من تصريحات عدد من المبحوثين، من بينهم ما عبر عنه أحدهم بالقول: « كانت لي أرض مسقية خاصة على وادي غيس. لكن، منذ ثلاث سنوات، جرف الوادي كل حقولي وأشجاري، وجرف أيضا مضخة وتجهيزات لجر المياه دفعت فيها أكثر من مليوني سنتيم، ولم أستطع بعد ذلك تعويض خسائري. والآن أجد نفسي غير مستعد للعودة إلى تلك المنطقة للعمل، نظرا لاحتمال تكرار الأمر في غياب أي مساعدة خارجية تسمح ببناء سد يمنع وصول الماء إلى حقول الفلاحين على ضفاف النهر. وقد كنت قبل ذلك الفيضان أعمل بشكل جيد وأجني محاصيل لا بأس بها». (فريد).

لكن البعض يعتبر طغيان المال على الحياة اليومية هو السبب في ضعف الاهتمام بالزراعة بدون تمييز بين المسقي والبعلي، وهذا ما حاول أحد المبحوثين من الرجال الكهول تلخيصه بالقول: «السبب الأول في خراب الفلاحة هو فقدان الشباب لقيمة العمل بمنطقتهم، نتيجة المقارنة بين حالهم كمستقرين وحال المهاجرين للخارج، فينظر كل واحد لما فعله الآخرون، ويكرر دائما إن فلان قد هاجر منذ بضع سنوات وقد أصبح ذا سيارة ودار وزوجة وحياة مريحة، وماذا جنيت أنا ببقائي هنا والعمل في الحقول. وعندنا مثلا وادي غيس، فيه مياه جارية تقطع المسار ليلا ونهارا نحو البحر، ولا أحد يفكر في استغلالها، بل إن أغلب الناس قد هجروا حقولهم بجواره هناك. إنها جواهر**(لويز)** تضيع من أيدينا كل يوم، ولكن أين عزيمة الرجال وسواعدهم، فالأرض بقيت كلها بوارا بجانب الوادي. والناس قد أفقدهم الخارج عقولهم. والدرهم وحده أصبح المطلوب، والفلاح أصبح يرى حاله في تراجع مستمر، والدولة أيضا لا تشجع الفلاحين في شيء، إما بمضخات لجلب المياه أو بجرارات بثمن مناسب أو بذور بأثمنة مدعمة أو بعلف للبهائم». (نور الدين).

الصورة 19: مقطع من المجرى الرئيسي لوادي غيس عند الحدود الشرقية لجماعة آيث قمرة.
(آيث قمرة، يوليوز 2010).

أما بجماعة اسنادة فالحقول المسقية على وادي اسنادة مازالت تستغل بشكل كثيف وباهتمام واضح ومتزايد نتيجة موارد الكيف التي تشجع على تعويض الخسائر التي تخلفها الفيضانات مقارنة بفلاحي وادي غيس.

3.2. زراعة الكيف

أ - تاريخ وواقع

يميز الفلاحون بمنطقة اسنادة بين «الفلاحة» التي تشمل كل أنواع المزروعات عدا القنب الهندي الذي يسمى محليا غالبا ب"العشبة"، فيحافظون بذلك على قيمة اعتبارية متباينة للزراعتين، التقليدية التي ليست سوى إعادة إنتاج لموروث ثقافي واقتصادي في علاقة الإنسان بمجاله الطبيعي بهذه المنطقة، وزراعة الكيف التي ظهرت وانتشرت عبر علاقات اجتماعية واقتصادية جديدة خلال الثمانينات من القرن الماضي، انفتح من خلالها السكان على السوق الدولية(**M. Boudouah,** 1990: 197.) .

لقد كانت زراعة الكيف إلى حدود الستينات محصورة في ثلاث قبائل بالريف الغربي هي اكتامة وبني خالد وبني سدات[153]، لكنها انتشرت بقوة ابتداء من أوائل السبعينات في المناطق المجاورة فنزلت حتى الساحل وبلاد مقدمة الريف وامتدت تدريجيا في جميع الاتجاهات (**ج. ف. تروان وآخرون**، 2006: 332.). وظل تسامح السلطات مع ممارسة هذه الزراعة يتسع مجاليا لتغزو معه زراعة الكيف مناطق جديدة نتيجة تظافر عدد من العوامل، تتوزع بين عوامل اقتصادية متمثلة في ضعف مداخيل الفلاحة التقليدية الممارسة بمجمل مناطق الريف عامة بموازاة ارتفاع الموارد المالية التي تدرها زراعة الكيف مقارنة بالزراعات الأخرى، وبيئية تتمثل في ملاءمة المناخ والتربة بجبال الريف لممارسة هذه الزراعة، وسياسية طبعا تتمثل في غض الدولة الطرف عن زراعة القنب الهندي بشكل غير معلن مع منع التسويق العلني له فقط، واجتماعية مرتبطة بوفرة وبطالة اليد العاملة المحلية الموجهة للعمل الفلاحي نتيجة التزايد الطبيعي السريع وغياب مؤسسات اقتصادية قادرة على استيعاب فائض اليد العاملة بهذه المناطق، مما كان يؤدي باستمرار لاختلال التوازن بين أعداد السكان وحجم الموارد الاقتصادية.

وقد وصلت زراعة الكيف لمنطقة اسنادة، التي تشكل جزءا من ميدان هذا البحث، خلال منتصف الثمانينات، وانتشرت بسرعة كبيرة بتظافر عدد من العوامل، أهمها تسامح السلطات مع هذا النشاط الزراعي الجديد بالمنطقة، ووجود سوق رائجة وطلب

153 – تعود زراعة الكيف بهذه المناطق لقرون ماضية، إذ نجد أن موليراس قد ذكرها في مؤلفه «المغرب المجهول» الذي أصدره خلال القرن التاسع عشر، حين وصفه لقبيلة بني سيداث بالقول: « والزراعة السائدة لديهم هي زراعة القطن والكيف والنشوق. ويستهلك الأهالي الكيف والحشيش وأيضا الأفيون ونباتا يدعى الكبار، يتوفر على خصائص مخدرة. وتدخن النساء الكيف مثل الرجال» (أ. موليراس، 2007: 68.)
وقد استفادت هذه المناطق خلال فترة الاستعمار الاسباني من قبول السلطات وقتئذ لاستمرار هذه الزراعة التي كان قد منعها محمد بن عبد الكريم الخطابي عندما امتد نفوذ سلطته نحو هذه المناطق وسيستمر العمل بهذا السماح بالزراعة للقنب الهندي مع صدور ظهير 1935 المتعلق بمنطقة الحماية الاسبانية بالمغرب، والذي توجد نسخة منه بملحق هذا البحث. وبعد الاستقلال سيتم غض الطرف عن تطبيق قرارات حظر هذه الزراعة الصادرة بموجب فصول ظهير 1954 (الصادر بالجريدة الرسمية عدد: 2167، بتاريخ 7 ماي 1954) والذي عمم العمل به من قبل السلطات الوطنية المغربية على مجموع مناطق المغرب ،والذي ألغى مفاعيل ظهير 1919 (الصادر بالجريدة الرسمية عدد: 342 بتاريخ 17 نونبر 1919)، الذي كان يسمح بتنظيم لزراعة الكيف حتى داخل منطقة الحماية الفرنسية. خصوصا بعد أحداث ثورة الريف سنة 1959. وبالتالي تم القبول باستمرار زراعة الكيف لدى بعض القبائل الجبلية بالريف الأعلى، واعتبار هذه الزراعة جزءا من اقتصاد غير مهيكل يوفر لسكان جبال الريف أسباب الحد الأدنى من العيش. وللمزيد من التفصيل هذا الخصوص يمكن العودة لملف خاص حول موضوع التطور التاريخي للتعامل الرسمي مع محاربة الكيف منذ بداية فترة الحماية، وقد صدر بجريدة الريف المغربية. ملف خاص بعنوان: «الكيف..أو الذهب الأخضر بين المحاربة والتقنين». العدد: 8. يوليوز 2009. ص: 12 – 13.

خارجي قوي على المنتوج الفلاحي من زراعة القنب الهندي، لتترسخ مع اعتياد السكان لمداخيلها المرتفعة كركيزة للاقتصاد الأسري ببني يطفت، إلا أنها مازالت تتقاسم اهتمام الفلاحين إلى جانب الزراعة التقليدية بشكل متوازن، ولم تصل بعد إلى درجة اعتمادها كزراعة وحيدة كما هو الشأن بمناطق الريف الأعلى وخصوصا كتامة ونواحيها[154].

الصورة 20: حقول تتجاور فيها زراعة الشعير وزراعة القنب الهندي باسنادة (ماي 2010)

في مناطق زراعة القنب الهندي تستغل الأرض بنظام دورة زراعية موزعة على سنتين زراعيتين بدل ثلاث سنوات، كما هو الشأن في المناطق المجاورة كالرواضي وآيت قمرة، ويعزى ذلك التحول في النظام الزراعي لدخول زراعة «الكيف» وأقلمة العمل الفلاحي مع شروطها الجديدة. بحيث تبدأ الدورة الزراعية بحرث أول للأرض للسماح بتهوية التربة وتسهيل إعمالها في ما بعد، وهو ما يعرف ب«**القليب**»، و ذلك خلال شهري دجنبر ويناير. وفي شهر مارس تحرث الأرض من جديد وتزرع ببذور «الكيف».

154- يوضح بودواح محمد تطور زراعة الكيف بالأرقام منذ الستينات إلى التسعينات باكتامة، ويورد أمثلة لذلك من بينها إحصاءات متعلقة بتطور زراعة القنب الهندي بمنطقة أزداد، حيث انتقلت بشكل تدريجي من نسبة 37.75% قبل 1960 لتصل نسبة 96.1% قبل 1990 من مجموع الاستغلاليات الزراعية بالمنطقة المذكورة، وبذلك يبدو أن الأجيال الأخيرة والحالية قد جعلت من الكيف زراعة وحيدة نتيجة اطمئنانهم لما توفره من مداخيل اقتصادية مريحة. وبالمقابل يلاحظ تخليهم شبه النهائي عن المنتوجات الزراعية التقليدية السابقة زمنيا على زراعة الكيف.
- **M'hamed Boudouah.** (1990). Op – cit. p: 198.

بعد أن تنمو وتطول نبتات الكيف نسبيا تنقى حقولها من كل الأعشاب الأخرى بالفأس **«النقاش»**، وعند الإزهار خلال شهري ماي ويونيو تقتلع النبتات الذكرية **«النوار»** التي لا تحمل بذورا للإفساح في المجال أمام نمو أفضل للنبتات الأنثوية. وذلك بناء على التجربة التي راكمها مزارعو القنب الهندي بخصوص ضعف مستوى إفراز الأجزاء العليا من النبتات الذكرية للمادة التي تستخرج منها «الشيرا» مقارنة بالنبتات الأنثوية.

عند بداية نضج المحصول خلال نهاية شهر يوليوز يقوم الفلاحون بحراسة حقولهم البعيدة عن المنازل بشكل مستمر حتى لا تسرق من قبل اللصوص المحترفين في ذلك. وبالموازاة مع الحراسة يبدأ الفلاحون في الحصاد تدريجيا، لأن السنابل لا تنضج دفعة واحدة، فتحصد الرؤوس الناضجة وتستمر الحراسة حتى النضج النهائي للمحصول ونهاية الحصاد. ونظرا لقيمة المحصول فإن الأسرة تنتدب حراسا منها أو من الأقارب الثقاة جدا.

بعد الحصاد ونقل السنابل الناضجة للمنزل، تنشر على سطح المنزل أو على مساحات مكشوفة معرضة للشمس ونقية من الغبار والتربة ومحمية من العبث الذي قد تلحقه بها الحيوانات والغير إلى أن تجفف وتيبس. ثم بعد مدة تتراوح بين ثلاثة وخمسة أيام من التجفيف تنقل إلى مكان مظلل وترتب فيه في انتظار ظهور الضباب الذي يرطبها ويبردها، وفي هذا الوقت تنقل لبيت بارد نسبيا ف«ترقد» فيه وتكدس حتى تأخذ حجما أصغر، ويتم الاحتفاظ بالمحصول في هذه الحالة لمدة قد تطول أو تقصر تبعا لنوع المنتوج الذي يرغب الفلاح في بيعه.

بعد ترقيد المحصول وخزنه يختار الفلاح بين بيعه خاما كما هو، فتعبأ السنابل في أكياس، وتباع بالكيلوغرام، يتراوح ثمنها غالبا بين ثمانين ومئة درهم. أو يقوم الفلاح وأسرته بإتمام عملية تهييئه ليصبح قابلا للاستهلاك. وهنا نجد طريقتين، الطريقة الأولى يكون الهدف منها هو استخرج مادة «الكيف» التي تدخن بواسطة **«السبسي»**، وهي أداة شبيهة بالغليون مع اختلاف في الطول وحجم العبوة التي توضع بها المادة المدخنة، وذلك بعد أن تقطع أوراق سابل القنب الهندي وتهرس فتحول إلى أجزاء صغيرة ودقيقة، فتستهلك أو تباع محليا أو خارجيا. أما الطريقة الثانية فيكون الهدف منها استخراج مادة الشيرا **«الحشيش»**، وهذه العملية تنجز خصيصا أوقات الجو الرطب أو الممطر قصد استغلال رطوبة الجو المرتفعة للحصول على أعلى منتوج ممكن.

يبدأ الفلاح بنزع أوراق السنابل عن الأغصان وهو ما يسمى ب «**الفريك**» ثم ينتقل لعملية نفض «**الحشيش**» من الأوراق، يستعين خلال هذه العملية بوسائل وتقنيات خاصة، وأهم هذه الوسائل قضبان خشبية مرنة نسبيا وذات أحجام وأطوال محددة، وتصنع لها مقابض وفق شروط «إنجاز العمل براحة وإتقان» (أحمد)، وآنية لجمع الغبار المتساقط من سنابل النبتة، إضافة إلى قطع قماش نفاذة و ذات مسامات ضيقة (**كتانة**).

هذه العملية يمارسها اختصاصيون، إذ يتم إحضار آنية مقعرة كبيرة (آنية تصبين مثلا)، وتوضع فوقها قطعة قماش (**الكتانة**) بشكل أفقي، ثم تربط على جوانب الآنية بإحكام لمنع سقوطها على سطح القاع. وتختار الكتانة وفق الشروط السابق ذكرها، وتفحص بعناية من حيث متانتها وسلامتها من التمزق، وتوضع عليها كمية من أوراق نبتة «الكيف»، ثم تغطى بعد ذلك بشريط من البلاستيك المرن لمنع تطاير الغبار للخارج، ويربط الثوب والبلاستيك بإحكام على الجوانب الخارجية للآنية بواسطة خيط أو حبل أو شريط مطاطي متين في الغالب. ثم يبدأ شخص في الضرب عليها بالقضبان بحركة خفيفة وضعيفة القوة، طبقا لشروط العملية، فتتساقط حبات غبار دقيقة جدا داخل الآنية بشكل بطيء.

بعد مدة تتراوح بين 10 و15 دقيقة يتوقف الضرب، فترفع «الكتانة» وتجمع المادة المتساقطة من سنابل الكيف، لتكدس في شكل قطع هندسية صلبة بعد وضعها في أداة معدنية على شكل قالب يعرض داخلها المنتوج لعاملي الضغط والحرارة الخفيفة بتقنية عالية الدقة تسمح بتجميع المادة المخدرة دون حرقها. وتعتبر مادة «**الشيرا**» المحصل عليها من أول عملية نفض لأوراق القنب الهندي المخدر الأغلى ثمنا والأعلى جودة في نظر الفلاحين، وتسمى (**الطامبو اللول**)، إذ يبلغ معدل ثمنها في الغالب أكثر من 8000 درهم للكيلوغرام الواحد.

الصورتان 21 و22: وسائل استخراج المخدر من نبتة القنب الهندي، وشخص ينجز العملية.

بعد تجميع المحصول الأول، تكرر العملية على نفس الأوراق، ويتم الحصول على منتوج آخر، أقل جودة بمعيار قوة التخدير، وأقل ثمنا عند البيع، ويسمى «**الشاليمو**». ويبلغ معدل ثمن الكيلوغرام الواحد منه حوالي 1000 درهم. فمع تعاقب النفض وتكرار العملية على نفس الأوراق تقل جودة المنتوج المخدر.

بعد الانتهاء من استخراج المادة المخدرة «**الحشيش**» تستغل البقايا من أوراق وسيقان النبات في «إشعال النار وطهي الخبز في التنور»، بينما يتم ذري ما يتخلف بقطعة الكتان من بقايا بعد عملية النفض للحصول على البذور التي ستستعمل في الزراعة مستقبلا، أو لعلف البهائم بها عند شراء بذور أخرى أكثر جودة من السوق.

يميز الفلاحون باسنادة بين نوعين من «الكيف»: «**السقوي**» الذي يزرع في الحقول المسقية، و«**البعلي**» الذي يسقى فقط بمياه الأمطار[155]. ويعتبر البعلي أقل جودة وأقل مردودية. كما يتم التمييز أيضا بين أنواع المنتوج بناء على أنواع البذور المستعملة. بحيث أن «**خردالة**» يمثل محصولها مادة مطلوبة في سوق المخدرات وباهظة الثمن عند البيع، إذ يبلغ معدل ثمن كيلوغرام منها عادة حوالي 15000 درهم، لكنها تتطلب الماء والعناية بكثرة، تليها «**باكستانة**»، ثم «**ماريوانا**»، وأخيرا البذور العادية.

155 – يتم تمييز أنواع الكيف بمناطق الريف الأعلى، ذات الخبرة الأقدم بالمنطقة في هذا النوع من الزراعة، وفق أكثر من معيار واحد، وذلك لعقلنة الاستغلال الزراعي وتحقيق أفضل مردودية كما وكيفا، فتتعدد شروط ومؤشرات الاستغلال والإنتاج وتتنوع وفق أكثر من معيار (الارتفاع، المناخ، الموقع التضاريسي، نسبة تشمس الحقول، أنواع البذور...)

(**M. Boudouah,** 1990 : 194)

الصورة 23: جانب من حقل مزروع بالقنب الهندي المسقي. (اسنادة، يونيو 2010)

من حيث مستوى الإنتاجية يصرح الفلاحون أن قنطارا من سنابل القنب الهندي يتراوح ثمن منتوجه عموما بين 8000 و10000درهم، تبعا لمتغيرات عدة أهمها العرض والطلب في السوق. ومعدل محصول الفلاح المتوسط الواحد بالمنطقة يتراوح بين سبعة إلى عشرة قناطير في الحالات العادية. ويتم تسويق المنتوج إلى خارج المنطقة من قبل أحد أفراد العائلة أو عبر وسطاء ومستهلكين مختلفين يحضرون لعين المكان.

لقد أدمج السكان بجماعة اسنادة زراعة القنب الهندي ضمن نسق العلاقات الإنتاجية التقليدية بشكل تدريجي، مع ما واكب كل ذلك من تعديلات على مستوى النظام المحلي التقليدي في استغلال المجال الطبيعي بتزامن مع إعادة قراءة أو تدبير لعلاقات واختيارات المجتمع الثقافية والاقتصادية والسياسية، وذلك عبر تكييفها و إدماجها التدريجي ضمن نسق الوجود الاجتماعي الجديد. وذلك بهدف تلبية حاجات اجتماعية متجددة زاد إشباعها المريح في ترسيخ هذه الزراعة ضمن نسق الحياة الاجتماعية المحلية «العادية» نسبيا لحدود الحاضر.

ب – المردودية والربح

« الفلاحة كافية لسد حاجات أسرتنا»، هذا الجواب قد لا تسمعه إلا من عند عدد من المستجوبين بمناطق زراعة «الكيف» من جماعة اسنادة، لكن رغم اعتراف معظم عينة البحث بهذه المناطق بما توفره هذه الزراعة من موارد مالية معتبرة مقارنة ببقية الأنشطة الفلاحية الأخرى، فإن الحديث عن ممارسة هذه الزراعة يكون مصحوبا في الغالب بنقائصها التي تعمق إشكال قيمتها ومشروعية مزاولتها. إذ تعبر آراء القرويين بهذا الصدد عن الشيء وضده، فبجانب فرص المردود المادي المشجع الذي يوفره المحصول السنوي، هناك الكثير من التوجس والخوف من المحاسبة من قبل الدولة، إنها «**خدمة د الخوف، حتى حد ما راضي عليها. ولكن بلا بها، ما كاين باش نعمرو القفة نهار السوق**». و«**الكيف خدمة صعيبة، واحد كيمشي فيها وواحد كايطلع بها**»، و«**حنا بحال الحراكة، كنغامرو بحياتنا باش ندبرو طريف دالخبز**». وهذا ما يقلل من الاعتماد عليها كمورد اقتصادي قار ومطمئن، بحيث أن كل محاسبة قانونية من قبل السلطة، يمكن أن تؤدي لإفلاس كامل للاقتصاد الأسري.

إلا أن الاشتغال بزراعة «الكيف»، بحكم إشكال تعارض ممارستها مع الشرع الإسلامي، حسب معظم الآراء الفقهية المتداولة بالمنطقة[156]، يعتبر من المواضيع المسكوت عنها على مستوى العلاقات الداخلية، بل حتى السؤال عنه غير وارد، لأن «الجواب واضح ومعروف» (أحمد). فتمرر مشروعية هذه الزراعة، غير المقبولة دينيا، على طريقة الأمر الواقع ومنطق العادة الاجتماعية التي لا تمثل استثناء بالمقارنة مع مجتمعات محلية أخرى، إذ «كما تجد في المدينة أشخاصا يجمعون بين الذهاب إلى الحانة والذهاب إلى المسجد، تجد الناس هنا يجمعون بين الكسب من خلال الزراعة العادية وزراعة الكيف وتربية الماشية، فخلط حلال وحرام ليس في منطقتنا فقط، و«**الله اعفو علينا والسلام**»»(حسن).

إن تنويع المنتجات يمثل استراتيجية حذر تجمع بين التعمية على الزراعة غير المشروعة، كنوع من الإخفاء لحقيقة الكسب أحيانا، وخلط الموارد ويصعب تمييز المشروع من غير

156 – يذكر أحد المبحوثين أن فقيها كان يؤم بهم الصلاة في مسجد دوارهم قد دافع عن شرعية وحلية هذه الزراعة، معتبرا أن ما هو محرم هو استهلاكها فقط، أما الأموال التي تجنى من بيعها فهي حلال، ولو لم تكن كذلك لما قبض أجرها هو بنفسه. وقد أعطى الفقيه مثالا بإنتاج البهائم التي يكره أو يحرم أكل لحمها، فقبض ثمنها عند بيعها حلال. بحيث أن «الفلاح مسؤول عن زراعتها وليس عن طريقة استعمالها في ما بعد، لأن استعمالاتها ليست دائما مضرة بالناس، بل يمكن أن تستخرج منها أدوية أيضا».

المشروع، بهدف الحفاظ على موارد «الكيف» كمصدر مهم للأموال. وبالتالي فالمحاسبة الداخلية أو الخارجية بمنطق المقبول وغير المقبول تصبح صعبة. وإضافة إلى أن تعاطي معظم الأسر القاطنة باسنادة لزراعة «الكيف» يجعل ممارستها مقبولة ضمن علاقات اجتماعية محلية متوازنة، وهو ما عبرت عنه إحدى المبحوثات بالقول «**احنا من اجماعة.**»

لكن بعض المستجوبين أبدوا سخرية من هذا المنطق باعتبار أحدهم أن «الخلط بين الحلو والمر يجعل المر يطغى»، وفي نفس السياق أورد أحدهم مثالا حيا وواقعيا لرجل لم يجرؤ على الذهاب للحج رغم كبر سنه ووفرة أمواله ورغبته في أداء مناسك الحج، بسبب اعتماد أبنائه على مداخيل «الكيف»، مفضلا بيع قطعة أرض من إرث والده حتى يدفع ثمنها لتغطية مصاريف رحلة الحج. وذلك كاحتياط منه لضمان قبول الله لمناسك حجه.

يبدو أن الاتجاهات تتفق عموما بخصوص مسألة عدم شرعية هذه الزراعة من الناحية الدينية، ويتم قبول ممارستها تحت ذريعة ضغط الحاجات الاقتصادية وغياب البدائل المريحة ماديا بالمنطقة. لكن توصيف الوضع الناجم عن دخول «العشبة» إلى اقتصاد الأسرة اختصرها أحد المبحوثين بالقول «**درنا فلوس وما درنا ربح**»، بمعنى أن «الربح» كقيمة اجتماعية ذات بعد اعتباري معنوي قد تم تجاوزها للحفاظ على المردودية المالية ذات البعد المادي. وهذا يؤشر على ترتيب للأولويات في استرتيجيات المقاومة من أجل حفظ الوجود الاجتماعي بمختلف أبعاده.

4.2. تربية الماشية

يستعين المزارعون عادة بمنطقة البحث بتربية الماشية كمكمل لأنواع الزراعات الأخرى، وكحصن من تقلبات الزمن والمناخ التي يعجز النشاط الزراعي العادي من حرث وقطف عن مواجهتها أحيانا. إذ أن الماشية تمثل، تبعا لأجوبة المبحوثين من الذكور والإناث، الاحتياطي الذي يلجأ إليه الفلاح لتغطية تكاليف السوق والدراسة والصحة وتلبية الحاجات الاقتصادية الأخرى التي تفرضها بعض المناسبات العادية والطارئة، كالأعياد والحفلات والمآتم. كما أنها قد تساهم كمورد اقتصادي إضافي في إصلاح المسكن واستكماله أو إعادة تجهيزه أيضا.

تتنوع مكونات القطيع بمنطقة البحث من موقع لآخر. ففي جماعتي آيت قمرة واسنادة هناك غلبة للغنم مع قلة من رؤوس الأبقار. والقطيع الذي تحتفظ به الأسرة بالجماعتين

يتميز غالبا بصغر الحجم مقارنة بالأسر القاطنة بجماعة الرواضي التي ما زالت تعتمد العديد منها على الرعي كمورد فلاحي رئيسي، خصوصا في الدواوير النائية عن مركز الجماعة نسبيا. إذ نجد داخل كل أسرة تقريبا شخصا على الأقل يتكلف برعي القطيع. كما أن القطعان في جهة «تذكانت» من جماعة الرواضي تتميز بحضور كثيف للماعز إلى جانب الأغنام. أما في منطقة «بادس» فما زال هناك استمرار لاستغلال الكهوف كمأوى للقطعان بسبب كبر حجمها، وشساعة المراعي بتلك المناطق البعيدة عن الدواوير التي ينحدر منها الرعاة.

الصورة 24: مدخل كهف مهيأ للاستغلال كمأوى للقطيع في منطقة بادس (الرواضي، يوليوز 2011).

عموما، ما زال القطيع من المواشي والدواجن يعتبر موردا من موارد الأسر المستقرة بمنطقة البحث، وهو عبارة عن خزان احتياطي للموارد الزراعية، بحيث يلجأ إليه لتغطية المصاريف الموسمية والطارئة. وذلك رغم التحولات التي طرأت على حجم القطيع بكل منطقة فقلصت من أعداده، بسبب دونية ممارسة الرعي مقارنة بالأنشطة الاقتصادية الأخرى بالنسبة للمجتمع المحلي، وكذا انتشار الأمراض الدورية التي تصيب القطعان أحيانا. لذا أصبحت أغلب الأسر تحتفظ بأعداد قليلة من رؤوس الماشية تستطيع العناية بها في محيط المسكن، وتنوع كل أسرة من مكونات القطيع وفق تقديراتها بين ما تتطلبه من عناية وما يتوفر داخل الخلية المنزلية من طاقات بشرية يمكن أن توجه لذلك.

5.2. طلب البركة

قبل أن تمتد يد الفلاح نحو الأرض لاستخراج طعامه وحاجاته منها يمتد أمله للسماء توسلا للبركة الإلهية ، فيبدأ عمله عادة بالبسملة «**باسم الله**» ويختمه بطلب البركة «**الله يجعل البركة**». فهذا التوسل بعد إنهاء العمل يمثل تعزيزا للسبب البشري المادي الذي لا قيمة له إلا بتكامله مع عنصر خفي يصله بالنتيجة المرجوة، فالبركة في تمثل الفلاحين عنصر روحي يحل بمادة العمل فيثمر المردود المطلوب، إنه بمثابة تكامل الروح مع الجسد الذي يثمر الحياة. والفلاح يعول على بركة الله بقدر ما يعول على عمله، لأن غياب البركة يعني ضياع المجهود والمحصول مهما كان الظاهر يوحي بعكس ذلك. كما أن حضور البركة يدل على كثرة العطاء، رغم أن الظاهر يدل على قلته. لذا فالبركة تتنافى مع الحساب والعد التفصيلي، وهذا ما تبرزه إحدى الإجابات بالقول: «كثرة الأموال أفسدت الفلاحة، فالفلاحة هي الأساس، وفيها البركة، وكل الناس يحتاجون إليها، فقد قال السابقون لنا: « **احرث يا الحراث طول في المراجع، الماشي والماجي كلشي عندك راجع**». فالكل سينتهي به المطاف إلى الفلاح وسيطلب غذاءه من عمل يد الفلاح». (امحمد).

ولهذا نجد الكثير من الاحتياطات التي تتخذ لتفادي «رفع الله للبركة» من العمل أو مردود النشاط الذي يخص مجهود أي عمل يمارسه فرد أو مجموعة من أفراد الأسرة بالريف. فالبركة في تصور ساكنة الريف ملازمة لتقوى الله والتوكل عليه، إذ أن «متقي الله هو من تكون معه بركة الله، وعمله دائما يكون أفضل من عمل الآخرين»، و«الذي يستحضر الله في عمله يبارك له الله منتوج هذا العمل، ومهما كان قليلا في نظر الآخرين فهو أدوم وأكثر إشباعا. ولكن قوم هذا الزمان لا يعرفون حقيقة البركة لذلك تجدهم يعملون كالبهائم ويعتبرون أن كل شيء بأيديهم، فترى أنهم في الوقت الذي يكسبون فيه الكثير من المال والمداخيل يشتكون بدون انقطاع من «**الأزمة وقلة الشي**»، فجوابهم دائما لا شيء... قوم لا شيء «**والو.. والو.. والو.. رقوم ن والو**». إنهم أصبحوا كمن يحطب شيئا تأكله النار بين يديه» (أحمد).

إن طلب البركة له شروطه المادية والروحية في اعتقاد المجتمع القروي الريفي، فالدعاء لطلب بركة الله لا يكون إلا بعد تهييء كل الأسباب العملية التي يمكن أن تؤدي للنتيجة المرجوة، ولا تكون بالتواكل، لأن «البركة ليست استجابة لدعاء (**فاتحة**) فقط، بل إنها تحتاج لعمل ومحصول تختبئ فيه» (امحند)، وهي توفيق إلهي لعمل الفلاح والعامل

وغيره عندما يتوجه إلى الله بقلب خال من النوايا والأخلاق السيئة. ف«البركة لا تمنح للعصاة والخبثاء من الناس أو للطماعين والحساد بل للناس ذوي القلوب الصافية». و«الذين يعملون ويتوكلون على الله ب«نية حسنة»[157] هم من تكون إلى جانبهم البركة، فالبركة تكون مع النية» (السي موحند). و«البركة لا تكون مع كل من يغرز مخالبه في الأرض، فهي توفيق من الله لمن يتوكل عليه، أما من لا يعرف لا وضوءا ولا صلاة ولا دعاء، فأي بركة تكون في عمله؟» (عبد السلام).

وهنا يمكن أيضا الإشارة للنجاسة كسبب من أسباب رفع البركة. إذ يسمى النجس في اللغة المتداولة بالريف الأوسط الشمالي «**امنكوز**»، وهي كلمة تستعمل للتحقير والتعيير، باعتبار أن النجاسة مجلبة لكل سوء وسبب لرفع الخير والبركة من عمل النجس. والنجاسة هي الحالة التي يكون عليها البالغ بعد ممارسته للجنس أو الاستمناء قبل الاغتسال الذي يمثل عامل طهارة. وهنا نلاحظ تأثرا بالخطاب الديني الإسلامي باعتبار أن لحظة ممارسة الجنس في الخطاب الشرعي تجعل الفرد المسلم خارج جماعة المسلمين، نظرا لما ينتج عنها من توقف مؤقت لكل المهام الدينية. ويصح أيضا القول أنها شبه تقاعد عن الانخراط في الجماعة الإسلامية. بينما تمثل الطهارة بعد ذلك، ناهيك عن دلالتها العبادية والتقرب من الله، نية معلنة بالرجوع للانخراط في النشاط الاجتماعي ضمن جماعة المسلمين (توبة جديدة). بالرغم من أن بعض التفسيرات تقول بالبعد المقدس للجنس الشرعي في الإسلام[158].

ويمكن لنا القول هنا بأن التدبير الاجتماعي والثقافي للجنس داخل المجتمع المحلي الذي يتبنى المرجعية الإسلامية، يسعى لحصره خارج أوقات العمل والنشاط. وهذا لمنع خلطه مع المشاغل اليومية، والحفاظ على أكبر قدر من المردودية والإنتاج من قبل الأفراد النشيطين. كما أن البركة كنظام لتجاوز احتمالات وتوقعات الإنتاج الطبيعي والحسابي، حسب تعابير المبحوثين، يمكن أن تتجاوز الزمن الحاضر وتعطي نتائج أخرى في أكثر من اتجاه. فبركة المنتوج يمكن أن تحل حتى في الأشخاص الذين يستهلكونه، بحيث أن «من يطعم أبناءه من الحلال لا يخاف من انحرافهم عن الطريق، فالله يبارك عمله وأهله» (عبد الرحيم).

157 – النية في التعبير الأمازيغي بالريف تعني الثقة في الله.

158 – وهذا ما حاول استخلاصه عبد الصمد الديالمي، مثلا، من تحليله لاستعمال نفس الفعل «قام» في النصوص الدينية الإسلامية الذي ورد متعلقا بكل من الصلاة والنكاح معا: القيام للصلاة، أو القيام للنكاح. (**A. Dyalmi**, 2000: 242)

ويأتي تفعيل مفهوم البركة في سياق استراتيجيات المقاومة الاقتصادية كاستجابة للحاجة الاجتماعية لنشاط الطاقات البشرية المنتجة، مع تحميل هذا المفهوم أبعادا روحية تتلاءم ومرجعيته الإسلامية. إذ ينظر للعمل كعبادة وطقس مقدس يمنح الإنسان المخلص في العمل إنتاجا مضاعفا، ويفتح أمام العامل دائما أفق الأمل المفتوح على معادلات تتجاوز حدي المصاريف والمداخيل وفق العمليات الحسابية الصارمة، بحيث أن منطق الحساب والعد لا تقاس بالأرقام والكميات والمقادير، بل بالنتيجة الكلية التي تتسع لأبعاد روحية ومعنوية تختفي وراء المنتوج المادي وتتحكم في مستويات وسيرورة توزيعه.

3. المكملات والبدائل غير الزراعية

إذا كانت الدوافع إلى ممارسة الزراعة متنوعة بالمجتمع القروي بالريف الأوسط الشمالي، منها ما هو جغرافي، وما هو اقتصادي، وما هو ثقافي، وما هو اجتماعي، فإن البحث عن بدائل للعمل الزراعي يعتبر نتيجة لفشل المجتمع والأفراد في خلق التوازن بين معطيات الواقع القروي، بمختلف تقاطعاته الديموغرافية والاقتصادية والثقافية، وبين البنيات الزراعية السائدة. وهو أمر يتساوى فيه الريفيون مع باقي المناطق القروية بالمغرب. لكن البحث عن تحقيق هذا التوازن يمثل استراتيجية اقتصادية جماعية، تتباين رهاناتها من أسرة لأخرى، وهذا الوضع يشبه فيه مجتمع البحث ما يصفه المختار الهراس في سياق دراسته للمجتمع القروي بأنجرة بقوله: «تتأثر الاستراتيجيات الاقتصادية والاجتماعية بما تتميز به الأسر القروية من تعدد بنيوي، إذ بينما تسعى أسرة قروية إلى تقوية روابطها بالأرض والقيم التقليدية، تجد أسرة نووية صعوبة أقل في الانفتاح على العالم الحضري. وبينما تستمد أسرة قروية فلاحية دخلها الرئيسي من العمل الزراعي، تتجه أسرة عمالية إلى الاعتماد بالأساس على العمل المأجور بالبادية أو المدينة. كما يختلف اختيار قطاع معين من النشاط أو نوع معين من الأعمال حسبما يتوفر لدى كل خلية منزلية قروية من قوى عاملة واستعداد لتوزيع الأدوار الإنتاجية على الجنسين. وتتباين كذلك هذه الاستراتيجيات حسب ما إذا كان رب الأسرة رجلا أو امرأة» (**م. الهراس**، 2000: 123).

بالموازاة مع ممارسة الزراعة، غالبا ما يجمع أفراد الأسرة النشيطين بين أكثر من عمل واحد فيوزعونها على مستوى زمني تتحكم فيه مواسم كثافة أو غياب العمل الزراعي،

ويتعمق هذا الوضع أكثر عندما يكون الفرد معيلا وحيدا لأسرته. ولكن في حالة الأسر التي يكثر فيها البالغون يتم تقسيم العمل غالبا بشكل يضمن تكاملا في الأعمال المزاولة من قبل الأفراد، فيتم توزيع الأنشطة الزراعية وغيرها بين الأفراد بمراعاة نوع من التخصص، فيمكن أن يزاول أحدهم حرفا تقليدية أو خدماتية بشكل دائم، ويعمل على أن يتكامل مع بقية أفراد الأسرة الواحدة النشيطين في توفير الحاجات الحيوية لها.

كما نجد بمنطقة البحث أيضا من لم يعد يشكل النشاط الزراعي لديه سوى عادة تمارس في حدودها الدنيا للإحساس باستمرارية الانتماء للقرية. وهذه الفئة الأخيرة تتكون من أسر شابة في حالة انتظار لاستكمال شروط فرصة الهجرة نحو المدينة أو البلاد الأوروبية حيث يستقر معيل الأسرة الذي يعتمد على مورد اقتصادي آخر غير الزراعة، أو من أسر مسنة فقدت اليد العاملة الشابة وسط أفرادها، وتستعين هذه الحالات الأخيرة غالبا بعمال زراعيين.

لهذه الأسباب وغيرها يتجه الفلاحون، ممن لا يملكون ما يكفي من الموارد الفلاحية لتلبية متطلبات حياتهم وحياة أسرهم، إلى البحث عن مكملات غير زراعية أغلبها يأتي من التعاون الداخلي لأفراد الأسرة أو العائلة أحيانا، وذلك بمزاولة بعضهم أعمالا مأجورة في البادية أو في المراكز الحضرية المجاورة، لتقوية الدخل الزراعي الهزيل، أو تعويضا له. وذلك قصد مواجهة مصاريف الحياة اليومية العادية، والطارئة كذلك. ونلاحظ من قراءة معطيات ونتائج الاستمارات المنجزة مع عينة من مجتمع البحث أن الاعتماد على مساعدات خارجية يمثل ظاهرة عامة بكل مكوناته، لكن مع الإشارة إلى أن جماعة الرواضي يغلب فيها التضامن الأسري الداخلي عبر تفعيل تنويع الأنشطة الاقتصادية محليا على العلاقات العائلية التي تستثمر بعد الهجرة كما هو الشأن بالجماعتين الأخريين. والجدول التالي يوضح مدى اعتماد الأسر القروية بمنطقة البحث على موارد خارجية غير زراعية.

الجدول 7: توزيع نسبي ب(%) لاتجاهات المبحوثين بخصوص وسائل تعويض نقص الموارد الزراعية بدلالة الجماعة القروية.

		المنطقة			
		اسنادة	الرواضي	آيث قمرة	المجموع
وسائل تعويض نقص الموارد الزراعية	مساعدة أقارب مهاجرين	38	21	36	32%
	عمل آخر لرب الأسرة	31	33	26	30%
	تعاون أفراد الأسرة ذوي مهن أخرى	14	39	21	25%
	آخــر	4	3	9	5%
	دون إجابة	13	5	7	8%
المجموع		100%	100%	100%	100%

إن ممارسة الأنشطة الاقتصادية المأجورة، اعتبرت غالبا في القرى الريفية متقاطعة مع النشاط الزراعي، ذلك لكون أغلبها يمارس خلال أوقات الفراغ والعطل الزراعية في انتظار نضج المحاصيل لبدء الحصاد، أو انتظار تساقط الأمطار لبدء عملية الحرث. وتتوزع هذه الأنشطة بمنطقة البحث بين ما يمارس منها على المستوى المحلي، وما يتطلب من السكان القرويين الانتقال لمناطق أخرى قصد مزاولتها، وخصوصا في المراكز الحضرية القريبة. ونذكر من بين هذه الأنشطة:

1.3. الصيد البحري

يمارس الصيد البحري بشكل تقليدي في المناطق القريبة من البحر الذي يحد منطقة البحث من جهة الشمال، وبمراكب صغيرة تنطلق من شواطئ ليست سوى منافذ ضيقة على البحر، تصب فيها الأنهار التي تشق كتلة جبال بقوية ذات السفوح شديدة الانحدار. وإذا كانت قبيلة بقوية قد احتفظت بعلاقة قديمة جدا بالبحر فإن الأنشطة البحرية استمرت عبر تاريخ استقرار الساكنة بهذه المناطق، لكن ضيق السواحل المتوسطية التي تستغلها نسبة ساكنة جماعة الرواضي للصيد لم يسمح لها بتطوير تقنيات الصيد ولا الاستفادة من موارد المجال المائي الذي يحدها من جهة الشمال.

من أهم المواقع الساحلية التي ترسو بها مراكب الصيادين حاليا نجد شاطئي «بادس» الذي يشترك في استغلاله كل من سكان الرواضي واسنادة لوقوعه في الحدود بينهما.

و الذي كان سابقا عبارة عن مرسى للتجارة والملاحة بشكل أثار اهتمام الكثير من المؤرخين[159]. وكذلك شاطئ «**ذقيث**» الذي يقع في نهاية نهر عميق يشق جبال بقوية أيضا، مع بعض المنافذ الضيقة بكل من «**توسارت**» و«**بوغمبو**». وتوجه الأسماك المصطادة بالمنطقة للاستهلاك المحلي، أوفي أحسن الأحوال للبيع بمركز جماعة الرواضي. أما في بعض المناطق التي كانت تمارس الصيد بالمتفجرات، فقد أصبح هناك تراجع لهذا النشاط نتيجة لتشديد الرقابة التي تمارسها الدولة خلال العقدين الأخيرين على تجارة واستعمال تلك المواد بشكل عام.

الصورة 25: مراكب صيد تقليدية راسية على شاطئ بادس. (الرواضي، يوليوز 2011).

لا يعتبر الصيد البحري بشواطئ منطقة البحث نشاطا اقتصاديا قارا إلا بالنسبة لقلة من الأفراد والأسر، لكنه نشاط مؤقت يسمح للشباب من أبناء جماعة الرواضي بالخصوص بالتمرن على ركوب البحر للانتقال لمرحلة امتهان الصيد البحري بالموانئ الكبرى، خصوصا القريبة منها، كموانئ الحسيمة والفنيدق وطنجة.

159 – يصف ليون الإفريقي مدينة بادس وساحلها خلال الفترة التي زارها فيها بأنها كانت «تضم سوقا يضم العديد من الدكاكين وجامع متوسط الكبر... و ينقسم السكان قسمين، صيادون، وقراصنة يذهبون في زوارقهم لنهب السواحل النصرانية. والجبال حول بادس شاهقة وعرة فيها خشب جيد صالح لبناء الزوارق والسفن الحربية... لا ينبت في بلادهم سوى قليل من القمح، ولذلك يأكلون خبز الشعير في هذه المدينة، ويقتاتون على الخصوص بالسردين وغيره من السمك، لأن الصيادين يصطادون منه كميات وافرة بحيث يحتاجون دائما إلى بعض الناس يساعدونهم على جر شباكهم. ولذلك تعود بعض الفقراء أن يذهبوا تقريبا كل صباح إلى ساحل البحر لمساعدة الصيادين الذين يعطونهم كمية مهمة من السمك الذي يصطادونه، ويعطون منه لجميع الحاضرين هناك. أما السردين فإنهم يملحونه ويرسلونه إلى الجبال». (**ح. الوزان**، 1983: 325 – 326.)

2.3. البناء

تتم مزاولة نشاط البناء من قبل القرويين إما بصفة دائمة أو موسمية تبعا لحجم أسرة الفلاح ومدى كفاية المنتوج الزراعي لتلبية حاجاتها الحيوية. وتكون ممارسة هذا النشاط إما داخل المجال القروي أو بمراكز حضرية قريبة كبرى، خصوصا بالمدن الواقعة بأقاليم الحسيمة وتطوان وطنجة. ويعتبر نشاط البناء الفضاء الأكثر استقبالا للفلاحين وسكان القرى خلال فترات العطل الزراعية، نظرا لما يتطلبه من قوة عمل بشرية غير مؤهلة وغير متخصصة. أما بالنسبة للمؤهلين في تقنيات البناء الحديثة (**لمعولام**) فعملهم يكون بشكل مستمر عندما يكون في أسرهم من يستطيع القيام بالأعمال الزراعية الموسمية.

3-3 الصناعة التقليدية

«نحن لم نهاجر بكثافة زمن الجفاف والقحط المسمى «**العام نالجوع**»، رغم أننا قاسينا كثيرا من ذلك، وقد كنا نعتمد في معيشتنا على حليب ما نجا من الماعز أو الغنم من قطعاننا، وعلى البحر، وعلى صناعة وبيع الدوم لمعمل بإزمورن كان يحول أليافها حبالا ويصدرها لإسبانيا. كما كان بيننا من يتاجر بين جزيرة بادس، التي كان يسمح لبعضنا بدخولها للتجارة يوما واحدا في الأسبوع، وبين أسواق الريف في الداخل». (علي). بمضمون هذه العبارات يلخص الشيخ علي البقيوي الذي يقطن قرب بادس الموارد التقليدية التي كان يعتمد عليها سكان جماعة الرواضي في الماضي، والتي ساهمت في منع هجرة معظمهم خلال مواسم الجفاف والمجاعة الماضية.

إذا كان هذا الموضوع يعيدنا لموضوع المقاومة الاجتماعية لظاهرة المجاعة التي مرت بفصل سابق، فإن إدراجه هنا هدفه إبراز قيمة الدوم الاقتصادية في تاريخ منطقة بقوية إلى جانب بقية الموارد السابق ذكرها. وتعتبر الصناعة التقليدية وتجارة الدوم والحلفاء ميزة خاصة بجماعة الرواضي، نظرا لما تتميز به مساحات هذه المنطقة من كثافة الغطاء النباتي القصير على جبالها، وخصوصا النوعين المذكورين[160] الذين يمثلان المادة الأولية لصناعة تقليدية متميزة وخاصة بالمنطقة.

160 – لقد لاحظ مورر أن الجهة الشرقية لبقويا قد تعرض غطاؤها النباتي لتدمير من طرف الإنسان، بينما الجهة الغربية التي تشغلها جماعة الرواضي، فهي ما تزال محتفظة بالغنى والتركيب والتنوع من حيث الغطاء النباتي الذي يتميز بالكثافة وقصر القامة،

(G. Maurer, 1990 : 98**).**

وتتوزع التخصصات في صناعة المنتوجات من الدوم مثلا حسب الدواوير المكونة لجماعة الرواضي. فالقبعات الواقية من الشمس أنواع، لكن أكثرها شهرة وإتقانا تسمى «**اطريحة**»، وتصنع بدوار «**أدوز**». أما الأنواع الأخرى الأقل جودة والأسهل صناعة فتنتج ب«**ثغزا**» و«**أسكرام**» و«**توسرث**»، ويسهل على كل ساكن بمنطقة الرواضي أو متفحص جيد للقبعات التي تصنع بالرواضي تمييز كل صنف عن الأصناف الأخرى بل وتحديد مصدر القبعة أيضا. أما القفاف فتصنع بدواري «أسكرام» و»تكونسا» المتجاورين، والمكانس تصنع ب«**إزباريان**» و«**إكندوشان**» و«**تكونسا**». وقد تجد بعض الأشخاص الذين ينوعون منتوجاتهم أو يبدعون أشكالا جديدة تحت الطلب أو بدونه، كالسجادات والمحافظ وغيرها.

ويتدرج العمل زمنيا على مدار السنة، بداية من بداية الصيف، وقد وصفه أحد المستجوبين على الشكل التالي: «خلال شهري يونيو ويوليوز نقوم بحطب الدوم المناسب للعمل، وفي شهر غشت نيبسها تحت أشعة الشمس، ثم بعد ذلك نفصل سعفاتها ونعيد جمعها على شكل رزم لتكون صالحة للاستعمال. عند حلول وقت البرد نبدأ في العمل وفتل السعفات على شكل خيوط **(ذازرا)** وأشرطة **(إدجاك)**. إبان هذا الموسم قد لا تعثر على رجل واحد من الدوار بدون حزمة دوم إلى جانبه أو تحت إبطه، فالكل يفتل في المنزل، في الخارج، عند المسجد، في المقهى، قائم، قاعد... أما في الصيف كشهر غشت فالدوم يكون موجودا، ولكن لا نستطيع استخدامه لأنه يكون يابسا جدا ويتقطع بسهولة، كما أن فتل سعفاته قد يسبب الكثير من العرق والتعب، أما في الشتاء فالعكس، حيث أن الجو يساعدنا كثيرا على العمل.» (احمد).

الصورة 26: فلاحان بقيويان يصنعان قبعات من الدوم بأحد المقاهي المحلية لدوار تكراكرا. (الرواضي، أبريل 2011)

إذا كانت صناعة الدوم نشاطا بقيويا بامتياز، فإن صناعة الحلفاء أكثر انتشارا بالدواوير الواقعة على الحدود مع جماعة الرواضي من جهة جماعة آيت قمرة، وخصوصا دوار تزاغين الذي عرف عن ساكنته إتقان صناعة الحلفاء لإنتاج القفاف المستعملة لجلب الأعشاب والكلأ (**ذيحمارين**)، وكذلك فتل الحبال التي تستعمل كثيرا في المجال الزراعي (**أوكو**) وخصوصا في بناء التبن. إلا أن هذه الصناعة قد تقلصت كثيرا في مناطق آيت قمرة واسنادة التي يضطر سكانها لشراء الحلفاء من السوق لعدم وفرته بمناطقهم، خصوصا مع عدم رغبة الشباب في الاستمرار في مزاولتها لما تتطلبه من جهد ووقت بجانب قلة مداخيلها التي يمتص شراء المادة الأولية جزءا مهما منها.

تشارك النساء في مزاولة أنشطة الصناعة التقليدية إما بجلب الحلفاء والدوم من الحقول أو بفتل الخيوط التي تربط بها أشرطة الدوم أو أحيانا بصناعة المكانس لسهولة إنجازها، وماعدا ذلك فالصناعة التقليدية التي تتخذ من الدوم والحلفاء مواد أولية لها نشاط رجولي بالأساس. إلا أن النساء بمنطقة البحث قد برعن كثيرا في صناعة الخزف التقليدي، ومازالت بعض المناطق تعرف استمرارية لهذا النشاط النسوي التقليدي الذي يضرب بجذوره في عمق التاريخ الاجتماعي لكل منطقة الريف، وخصوصا دوار «**ثغزا**» بالرواضي. كما أن هذه الصناعة تمثل امتدادا لتقليد مغربي ومغاربي، وليست معزولة في مجال البحر الأبيض المتوسط. (**A. Bazzana – R. Elhraiki – Y. Montmessin** ، 2003: 106.)

ويمثل سوق "حد الرواضي" المركز التجاري الرئيسي الذي تعرض فيه المنتجات المحلية من الصناعة التقليدية المحلية كل يوم أحد، إلا أن جزءا منها يوجه بشكل مباشر نحو مناطق "اجبالة" التي تباع فيها قبعات الدوم بشكل واسع، لكن بعد إضافة خيوط ملونة من الصوف عليها لمنحها جمالية مطلوبة من قبل نساء تلك المناطق. وينشط في مجال تجارة القبعات البقيوية خارجيا عدد من الأفراد المنحدرين من دواوير جماعة الرواضي نفسها، كما أن منهم من يملك أوراشا بمدن تطوان أو الشاون لإدخال التعديلات المطلوبة على القبعات قبل تسويقها النهائي في مناطق اجبالة.

فهذه الصناعة التي يطلق عليها محليا اسم «**الصنعة**» تمارس ببعد تراثي وآخر اقتصادي، فهي وفاء لأحد مكونات تراث التاريخ الاجتماعي لمنطقة بقوية ووسيلة للمبادلات التجارية التي تتجاوز الحدود المحلية. وهنا يصرح أحد المبحوثين بالقول:«نحن نعيش هنا ب«الصنعة» التي تعلمناها من آبائنا، وهي «صنعة» الدوم وخاصة القبعات (**ذيشوشاي**)،

ونحن نصدر لناحية «اجبالة» أكثر من عشرين ألف قبعة من الدوم في العام، سوءا إلى «بنيحمد» أو «أنجرة» أو «ملوسة» أو غيرها. والكثير من الناس يظنون أن الشاون هي مصدر هذه المنتجات، لأننا بعد إنهاء صناعة الدوم هنا نبيعها لتجار محليين، وهم يتولون إضافة خيوط و كبات من الصوف الملون لزركشتها بمحلات لهم بتطوان والشاون قبل بيعها، وذلك حسب مطالب سوق كل منطقة». (نور الدين)

تتراوح الأثمنة حسب شهادات عينة البحث، بالنسبة لأنواع القبعات المصدرة لخارج المنطقة بين 70درهما و100 درهم حسب جودة العمل«الخدمة»، أما المستخدمة محليا فهي تتراوح بين 20 و50 درهما، وقد يستغرق إنجاز قبعة «شاشية» واحدة أربعة أيام من العمل عندما تكون ذات جودة عالية. إلا أن معدل مردود الفرد المشتغل بصناعة الدوم خلال اليوم، عموما، فقد حدده البعض في 30 درهما.

إن العديد من الأنشطة التقليدية، التي ما زالت تحتفظ بصفتها المقاومتية اقتصاديا، من حيث مردودها المالي ومساهمتها في الرفع من ميزانية الأسرة القروية بمنطقة البحث، والتي تمثل عنوان الهوية الاقتصادية لمجتمع منطقة البحث من حيث التميز في الإنتاج، عرفت وتعرف تدهورا مستمرا، كما هو الشأن بالريف الأوسط الشمالي ككل (**K. Boukich,** 1999: 108.)، نتيجة عدم قدرتها على منافسة البضائع المستوردة من الخارج والمشابهة أو المتفوقة عليها وظيفيا والمصنعة بطريقة حديثة، حيث تتجاوز الصناعة المحلية على مستوى الجودة وقلة التكلفة. وهنا يبدو طغيان الثقافة الاستهلاكية القائمة على شعارات اقتصاد الحداثة والجودة الوظيفية للمنتوج على ثقافة الاستهلاك التي تتأسس على شعارات اقتصاد الهوية وتشجيع الإنتاج المحلي.

4.3. المهن الحرة[161] والوظائف العمومية

أ – التجارة

تأخذ أشكالا متعددة، كبيع المواد الغذائية والمنتوجات الزراعية المحلية في نقاط ثابتة كالدكاكين الموزعة على مساحة الجماعات القروية الثلاث، وفي الأسواق الأسبوعية

161– يذكر إميليو بلانكو إثاكا مجموعة من المهن الحرة التي كانت تزاول بقرى الريف خلال فترة الاستعمار الإسباني، والتي لم يعد للعديد منها وجود في الوقت الراهن، كالموسيقيين والبراحين وحراس المطامير. (د. هارت، 2004. ص:62–63.)

القروية[162]، وكذا في المراكز الحضرية وشبه الحضرية كمواقع لممارسة تجارة يومية أو دورية. إضافة إلى بيع متجول للأسماك وبعض أنواع الفواكه الصيفية من خلال الانتقال عبر الدواوير المكونة لمنطقة البحث.

يحتل سوق حد الرواضي موقعا مركزيا واستراتيجيا لممارسة التبادلات التجارية على مستوى منطقة البحث[163]. فهذا السوق الذي يعتبر من أقدم الأسواق بإقليم الحسيمة ككل، إلى جانب موقعه في قلب جماعة الرواضي، لا يبعد كثيرا عن جماعتي آيت قمرة واسنادة. و موقعه الجغرافي هذا خوله دورا بارزا في تنشيط الحركة الاقتصادية بالمنطقة عموما، لما يروج به من منتوجات ومواد محلية أو مستوردة من الخارج أو مهربة من مدينتي سبتة ومليلية المحتلتين أو من الجزائر.

الصورة 27: مدخل سوق حد الرواضي، أهم مركز تنشط به حركة التجارة أسبوعيا على المستوى المحلي.
(الرواضي، يوليوز 2011)

162 – يعتبر سوق أحد الرواضي وأربعاء اسنادة وخميس بني عبد الله ، إضافة إلى ثلاثاء آيت قمرة وأربعاء إزمورن أقرب الأسواق القروية التي يستعملها السكان للتبادل التجاري، إلا أن أهمها على الإطلاق هو سوق حد الرواضي.

163 – عدد عبد العزيز طليح مجموعة من المواقع التي عرفت كأسواق قديمة بمنطقة الرواضي ومازالت تحتفظ باسم السوق مثل: «السوق ارومين» أي سوق النصارى ب«ثامدا يفران و «سوق بويحمذ» بين أدوز والدبوز و«سوق نرزباع» الواقع بمنبسط امريقة، والذي تفصل موقعه عن سوق آخر يسمى «السوق نتامغارين» أي سوق النساء قرب امريقة هضبة تسمى «ثوريرث نجعفر. بالاضافة لسوق بادس المدينة التي ذكرت في أكثر من مرجع تاريخي، والتي كانت بالقرب من مرسى بادس. (ع. ع. **طليح**، 2011: 18.)

ويمثل هذا السوق نقطة مهمة في تنشيط التواصل الاجتماعي الأسبوعي على مستوى منطقة البحث ككل، وهي تسمح بمزاولة المبادلات التجارية بشكل واسع، تجارة تنشط حركتها بعيد فجر يوم الأحد وتستمر حتى الزوال. ويمارس خلال هذه المدة المحدودة في الزمن عدد لا بأس به من سكان مناطق بقوية والمناطق المجاورة ادوارا تجارية تتراوح بين الوساطة والبيع والشراء وإنجاز الخدمات وغيرها. وهذا السوق يسمح بحضور قطاعي للمرأة في عمليات البيع، خصوصا في جناح الصناعة التقليدية، إذ نجد عددا من النسوة يبعن بأنفسهن منتوجاتهن من الخزف أو الدوم والحلفاء، أما حضورهن كمشتريات فيبقى بنسبة قليلة ولكنها واضحة داخل السوق، خصوصا في جناح بيع الملابس الجاهزة.

ب – الخدمات

نذكر منها أنشطة النقل العمومي بشكليه المهيكل وغير المهيكل، ويمارسها عدد من أفراد الأسر الذكور المنحدرين من منطقة البحث. وبعض الأعمال المأجورة التي لها علاقة بالزراعة، كتركيب المحاريث الخشبية قبل وأثناء موسم الحرث، وفسل الأشجار، وتغيير صفائح الدواب. وكذلك نذكر بعض الخدمات الدائمة كالعمل في المطاعم والمقاهي وحلاقة الرجال ومجموعة من الخدمات الأخرى المتوفرة بالمراكز الحضرية أو شبه الحضرية القريبة من دواوير الجماعات القروية الثلاث.

ج – الوظائف العمومية

وتشمل عددا قليلا من الموظفين التابعين للدولة كموظفي مدارس التعليم الابتدائي، وموظفي الجماعات القروية، إضافة إلى أعوان السلطة. والذين مازالوا يقيمون ببلداتهم القروية الأصلية ويزاولون أعمالهم بها أو بالمناطق القريبة منها. لكن الملاحظ في اتجاهات عدد من المستجوبين منهم أن استمرار بقائهم بالبادية أملته صعوبات تمنع دون إمكانية انتقالهم للسكن بالمناطق الحضرية في الوقت الراهن، لكن هذا الانتقال يمثل أملا بالنسبة لمعظمهم ورهانا يعتبر النجاح في تحقيقه منفذا مهما للاستفادة من امتيازات الحياة الحضرية، خصوصا، حسب إفادات بعضهم، لتوفير تعليم مناسب للأبناء وقرب لمؤسسات الخدمات الاجتماعية والثقافية التي تغيب بالعالم القروي.

مهما كانت الأنشطة الاقتصادية التي تزاول محليا بمنطقة البحث ضمن وحدات الأسر القاطنة بها، فهي تساهم من خلال تكاملها في تحقيق أمن اقتصادي يسمح بتلبية الحاجات الحيوية لكل أسرة على حدى، وهي تعبر عن تدبير للمعطى الطبيعي والزمن الاقتصادي

وفرص العمل المتاحة في المجال المحلي على أقل التقديرات. لكن عند غياب التوازن بين متطلبات الأسرة ومواردها فإن استدماج عناصر جديدة ضمن معادلاتها الاقتصادية يصبح ضرورة حيوية، وقد يدفع بها لتجاوز المجال المحلي وإدخال تعديلات على نظام توزيع الأدوار والمسؤوليات المعهودة في ثقافة العمل المتبناة اجتماعيا.

ثانيا: مقاومة نقص قوة العمل

1. السلوك الإنجابي

كانت الأسر القروية بالريف في الماضي تقاوم ضعف قوة العمل خلال فترات ضغط العمل الزراعي عبر استراتيجيات مختلفة، ففي الوقت الذي كانت تتجه فيه الأسر الكبيرة الحجم للاعتماد على الأيدي العاملة المتوفرة بالمنزل الأسري، كانت تستعين الأسر المتوسطة والصغيرة بالأيدي العاملة الأجنبية وبالأنشطة التعاونية التي تختزنها الثقافة المحلية، وخصوصا ما يعرف ب«**اذويزة**». كما كانت تعمل بعض الأسر على إكثار الولادات للتغلب على ضعف الطاقات النشيطة داخلها. إلا أن هذا الاختيار الذي ظل شائعا بقوة في الماضي قد تراجع كثيرا خلال العقود الأخيرة نظرا لتراجع قيمة العمل الفلاحي لدى الشباب، وكذا اشتداد تيار المثاقفة التي يتعرض لها المجتمع القروي من أكثر من جهة، والتي ساهمت في تغيير التمثلات المتعلقة بالمرأة وصحتها وبالطفولة وبالزواج والأسرة ككل.

إن تنظيم النسل، كعملية تحكم في عدد الولادات المطلوبة داخل الأسرة، وحتى في الزمن الفاصل بين ولادة وأخرى، ممارسة قديمة وشائعة لدى القرويين بالريف. وكانت تعتمد، حسب عدد من الشهادات المحصل عليها، على العزل وإطالة أمد الرضاعة بالنسبة للأطفال، وأحيانا نسمع من بعض المبحوثين المسنين معلومات كانوا يكتسبونها بخصوص ثقافة الممارسة الجنسية وفق نظام حساب متناسب مع حساب العادة الشهرية عند المرأة، بما لا يسمح بحصول الحمل. وقد كانوا يستقونها، حسب تصريحاتهم، من الفقهاء أو من أشخاص آخرين يملكون مثل هذه المعرفة والخبرة. لكن الغاية من استخدام هذه الوسائل كان هو ترك مسافة زمنية كافية بين الولادات حتى لا يتأثر الرضيع صحيا بالحمل التالي (**ذوربات**)[164].

164 – يعتبر السكان الحليب الذي يمكن أن يرضعه الطفل من أم حامل مسموما ويؤدي لاعتلال صحة الرضيع وربما موته، لذا كانت النساء المرضعات يحتطن كثيرا لعدم حصول الحمل خلال فترة إرضاع طفل أول. وهذا ما كان يجعل المدة الفاصلة بين حمل وآخر بمعدل سنتين إلى ثلاث سنوات.

إن إدراك المجتمع المحلي لنقص نجاعة هذه الطرق والوسائل التقليدية في منع الحمل المفاجئ، وظهور الوسائل الطبية الجديدة التي تروج لها الدولة وتشجع على استعمالها عبر الإشهار في وسائل الإعلام وعبر حملات طبية مباشرة في العالم القروي، والتي تكون متزامنة في الغالب مع حملات التلقيح ضد الأمراض والأوبئة الخطيرة، تلك الحملات التي تكون في معظمها موجهة للنساء والأطفال، جعلت عددا كبيرا من الأسر وخصوصا الشابة منها تقتنع بضرورة استعمال هذه الوسائل للتحكم الجيد في عدد الولادات وتنظيمها. إلا أن هذا ما كان لينتشر ويحقق نجاحا كبيرا لولا تضافر عدد من الشروط الثقافية والاقتصادية الأخرى، من أهمها تراجع العائلة الممتدة لصالح بروز وسيادة الأسرة النووية، وكذا ارتفاع سن الزواج لدى الجنسين وخصوصا النساء مما قصر مدة خصوبة المرأة بعد الزواج، وتغير النظرة للحياة الأسرية وشروط تربية الأطفال المادية والمعنوية، بالتزامن مع بروز تصورات جديدة حول الطفولة وصحة المرأة. وهذا ما ساهم بقوة في دفع الآباء للتخلي نسبيا عن تصور الإكثار من النسل كوسيلة ناجحة للتغلب على الضيق الاقتصادي.

هناك من يعتقد أن كثرة الولادات داخل الأسر الريفية كان فقط متعلقا بالرغبة في توفير قوة المواجهة خلال النزاعات القبلية التي كانت سائدة في الماضي، مثل القول بأن «كثرة الولادات كانت من أجل توفير القوة في مواجهة الآخرين، في زمن الصراعات على الأرض والنزاعات القبلية، والمطلوب كان هو كثرة الذكور، لأن الهدف كان هو الانتصار والتغلب على الأعداء. **والوقت تبدلات دابا**، فالجميع يكتفي بالعدد الذي سيتغلب على مطالبه من الأولاد، لأن كثرة عددهم تعني متاعب أكبر لتوفير حاجاتهم حتى لا يبقوا عراة جياعا، ناهيك عن حاجات تمدرسهم وعلاجهم». (صالح). فمن خلال هذا التصريح يبدو أن الرفع من عدد الولادات كان هدفه هو توفير الأمن الجسدي لأفراد الأسرة ضمن سياق الصراعات الاجتماعية الخارجية. إلا أن مثل هذه الاتجاهات نادرة مقارنة بمن يعتبر أن العمل الزراعي كان يمثل الخلفية الحقيقية للسلوك الإنجابي بمناطق الريف عامة، حيث «كانت الزراعة تتطلب الجهد لكثرة ما يزرعه الناس، فكانوا يستعينون بكثرة الأولاد». لكننا نجد اتفاقا عاما في الوقت الراهن على تراجع مثل هذه التصورات التي تتضمن ربطا بين كثرة الولادات وبين الرغبة في الرفع من القوة الإنتاجية داخل الأسرة.

إن «كثرة الأولاد لم تعد قوة عمل، لأن الأب يكتشف أن «**استغلاله**» لأبنائه لا يضمن لهم مستقبلا، لذا فهو يشجعهم على الهجرة أكثر من الزراعة. والأب عندما يكبر ابنه يتأسف لحاله إذا لم تكن له حرفة أفضل من الفلاحة، لأن الفلاحة لا تزيل الفقر والغبن (**رغبن**). فنتيجة الزراعة يعرفها الآباء الآن جيدا. لذا فهم لا يريدون لأبنائهم حياة شقاء وفقر كالتي عاشوها هم. وحتى الأبناء عندما لا يرغبون في العمل الفلاحي لا يعتبر ذلك عصيانا للوالدين أو هروبا من مساعدتهم، ولكن لأنهم يرون بأعينهم أن الآباء أنفسهم ينفقون صحتهم ووقتهم بدون طائل. لذا فهم ينفرون من مثل هذا العمل ويبحثون عن عمل غيره. لأن الأهم في العمل ليس هو المشقة وإنما النتيجة والمدخول» (عز الدين). بهذه العبارات حاول أحد الشباب المقيمين بجماعة الرواضي تلخيص علاقة الأبوة والبنوة بخصوص مزاولة العمل الزراعي.

لعل نفور الأبناء الذكور من الزراعة يخلق نوعا من الاختلال على مستوى قيم توزيع الأدوار العمرية والنوعية داخل الأسر، إذ أن «أكثر الناس اهتماما بالزراعة هنا هم المسنون، أما الشباب فأغلبه إما أنه يتبع آباءه للحقول لأنه لم يجد مسلكا للفرار بعد، وإما أنه يقعد عن العمل تماما. وأحيانا تجد في المنزل أكثر من أربعة أو خمسة شبان، لكن تجد واحدا فقط هو من يؤازر أباه في الزراعة ويساعده، إلا إذا كانت الأسرة تتكون من عدد من الإناث فهن مضمونات، لأن المرأة مغلوبة بالريف». (عمر).

أما النساء اللواتي أصبحن موجهات لملأ الفراغ الذي يتركه الذكور بغيابهم أو نفورهم من الزراعة، فيجمعن على اعتبار ممارسة العمل الزراعي في الحقول البعيدة عن المنازل[165]، نشاطا ذكوريا في أعراف وتقاليد المنطقة، ويقع خارج نطاق تخصصهن. ولكنه يصبح ضرورة معيشية وقدرا نازلا، لا حيلة لهن معه، عند غياب ما يكفي من الرجال داخل الأسرة لمزاولته، ف«المرأة عندما تكون مغلوبة ب«**الزمان**» لا يكون لها خيار آخر. وتخرج للعمل في الحقول رغما عنها(**بزز خاس**)». ويشاركهن هذا الرأي الآباء والأزواج الذين يضطرون للقبول بخروج نساء أسرهم للعمل في الحقول ومشاركتهن في العمل الفلاحي، معتبرين أن القبول بمثل هذا الأمر، الذي يضرب بجذوره عميقا

165- باعتبار أن المرأة تساهم دائما وبشكل واسع في العمل الزراعي من داخل المنزل أو بالبساتين القريبة منه، وهو ما يؤكده ادريس كراوي بالقول أن المرأة تلعب دورا هاما في النشاط الزراعي، رغم كل العراقيل والإكراهات المتعلقة بوضعيتها الهشة في المجتمع القروي المغربي. وذلك ضمن مقاله:

-(D. Guerraoui,)

في تاريخ المجتمعات الفلاحية بإفريقيا بما فيها المغاربية[166]، ليس أكثر من استجابة لإكراه معيشي مؤقت. والتخلص من مثل هذا الحالة التي لا ترضي أحدا من الجنسين يبقى أمنية تسكن كل أفراد الأسرة، وهذا لا يتأتى في رأي الجميع إلا بوفرة الأموال أو الهجرة إلى المدينة.

إن تراجع الاهتمام بالدوافع التي اعتبرت محركات لتنشيط وتوجيه الاستراتيجيات والمسلكيات الإنجابية في الماضي لدى المجتمع القروي بالريف الأوسط الشمالي، والتي اختصرت في إكراهات العمل الزراعي وظروف التناحر القبلي، قد أدى لتراجع التمثلات التي تنظر للولادات كقوة عمل ومواجهة، بل استبدلت بنظرة مقابلة تقلل من قيمة كثرة الولادات التي لا تتوازن مع القدرات المادية التي تضمن للأسرة تلبية حاجاتها الملحة. فانتقلت صورة كثرة الأولاد من كونها تجسد عامل اطمئنان إلى كونها تعبر عن عامل قلق أسري ومصدر توتر متبادل بين الآباء والأبناء.

2. الاستعانة بالعمال الزراعيين

تعتبر الأسرة وحدة اقتصادية تتوزع داخلها الأدوار بشكل متكامل ومنسجم، لتأمين الموارد الضرورية لاستمرارية أفرادها وحفظ علاقاتهم الحميمية الداخلية تحت عنوان التعاون الداخلي والتآزر الأسري. وهذا التعاضد بين أفراد الأسرة لا يقتصر على العمل الزراعي فقط، بل يتوسع ليطال تكامل الأنشطة الاقتصادية الأخرى مع النشاط الزراعي نفسه. إذ كثيرا ما يبقي الفرد المهاجر مثلا على مساهماته في موارد الأسرة، ويضاعف هذه المساهمات خلال فترات ذروة العمل الزراعي. إلا أن النزوح البشري الذي تعرفه هذه المناطق القروية نحو المدن جعل الجميع ينحو إلى التقليل من المساحات المزروعة والاستعانة بالعمال الزراعيين لتخفيف الضغط على أفراد الأسرة القروية النشيطين.

166 – يقول الهراس بهذا الصدد: «من جملة ما يميز الحياة الاجتماعية والاقتصادية في إفريقيا، بما فيها المنطقة المغاربية، عما عليه في آسيا وأوروبا ومناطق أخرى من العالم، المشاركة الواسعة للنساء في العمل الفلاحي، وذلك إلى جانب استمرارهن في النهوض بالأعمال المنزلية». (م. الهراس، 1988: 27.)
وهذا الرأي يتعزز أيضا بنتائج دراسة انطربولوجية أنجزت خلال ثلاثينيات القرن الماضي حول الحياة النسائية في منطقة آيت هشام بالقبايل بالجزائر. إذ جاء فيها أن «كل وجود المرأة، تبعا لروتين موسمي، يمضي بين البستان الذي تزرعه والمنزل الذي تسكنه، ذلك الذي يعود لأبيها أولا، وذلك الذي يعود لزوجها بعد ذلك.
(G. Laoust-Chantreaux, 1990 : 31).

لم يعد في الوقت الراهن لمصطلح الخماس «**أخماس**» وجود بالريف إلا في قواميس الشتم والتحقير والمزاح، فقد اخترق المال علاقات العمل والشراكة في المجال الزراعي، وقد عوضت بذلك عمليات اقتسام المحصول بعد جنيه بالأجر المدفوع مباشرة عند نهاية كل فترة عمل، محتسبة بالأيام أو بالساعات أو باتفاق جزافي مسبق بين الفلاح والعمال الزراعيين. فخلال العقود الأخيرة ظلت القرى المنتشرة بمنطقة البحث تستقطب عددا هاما من العمال الزراعيين القادمين من مناطق أخرى للعمل في حقولها، خصوصا إبان فترة الحصاد، وأغلبهم يقدم من مناطق قروية عالية وباردة تتأخر بها نضج المحاصيل، ويسمون محليا (**إشوارن**). إلا أن مناطق زراعة القنب الهندي يستمر العمل الزراعي بها لفترات أطول، بما في ذلك فترات تهيئة الحقول والحرث ومعالجة المحاصيل.

لكن رغم أن الاستعانة بالعمال الزراعيين يساعد الفلاحين على تسريع عملية الحرث أو جمع المحاصيل فإن التكاليف التي يتطلبها مثل هذا الاختيار قد قللت كثيرا من فرص اعتماده من قبل الفلاحين المتوسطين والصغار. ويفضل عدد من الفلاحين الميسورين نسبيا تشغيل الأيدي العاملة المحلية قصد توفير مصاريف ومتاعب إقامة الأجانب في منزل الفلاح، إذ يتطلب استقدام عمال زراعين من خارج المنطقة توفير شروط إقامتهم وغذائهم بالإضافة لأجرة العمل التي يتم التعاقد حولها تبعا لمتغيري العرض والطلب.

وحسب عدد من الاتجاهات التي عبر عنها الفلاحون بالمنطقة، قد أصبح تقليل المساحات الزراعية، للدرجة التي يستطيع الفلاح وأسرته التغلب على متاعبها، الخيار المفضل مقارنة بالاعتماد على العمال الزراعيين. لكن عند الضرورة، يحاول الفلاح قدر الإمكان تقليص المبالغ المطلوبة لذلك والمدة التي سيقضيها العمال مع أسرة الفلاح. وإذا كان سكان جماعتي الرواضي وآيث قمرة يعملون قدر الإمكان على تقليص الاعتماد على العمال الزراعيين، فإن الأمر مختلف بجماعة اسنادة، إذ أن كثرة العمل وضيق الزمن المطلوب لإنجازه تتطلب استقدام يد عاملة من خارج الأسرة وحتى من خارج الدوار أحيانا كثيرة خلال فترات الذروة الزراعية للعمل بحقول القنب الهندي.

3. استعمال المكننة

اكتسحت الآلة مجموعة من مجالات النشاط الزراعي، وأصبحت مطلبا شائعا في العالم القروي، لدرجة يصعب معها العودة لطرق العمل التقليدي حتى بمناطق الريف التي تسود فيها التضاريس المرتفعة والاستغلاليات الزراعية الضيقة، التي لم تكن متطلبات الإنتاج الزراعي تتجاوز بها استعمال بعض الأدوات التي تصنع محليا، كالمحراث الخشبي والفأس وبعض التجهيزات التي تصنع بمواد أولية طبيعية ومتوفرة محليا بكثافة كالأخشاب والحلفاء والدوم. بحيث أصبح الجرار وقت الحرث وآلة الدراس وقت الحصاد وسيلتين أساسيين للمساعدة على ممارسة النشاط الزراعي بالنسبة للفلاح الريفي في الوقت الراهن. إذ أن استعمالهما لتخفيف أعباء العمل الزراعي يشجع الأسر التي تعاني من نقص في الطاقة البشرية النشيطة على الاستمرار في ممارسة الزراعة، إلا أن تكاليفها تقلل من هامش الربح بمنطق احتساب قيمة الفرق بين المصاريف والمداخيل. فمثلا «ثمن آلة الدراس هو 300 درهم في الساعة، وهي يمكن أن تدرس إذا كانت حالتها الميكانيكية جيدة بين خمسة إلى سبعة قناطير خلال هذه المدة، ولكن عمالها لا يشتغلون بجد لأنهم يتعبون بسرعة من كثرة تشغيلهم المتواصل طيلة اليوم، ولمدة مستمرة قد تتجاوز شهرا. لهذا فمردودها يكون ضعيفا، وأنا مثلا دفعت ل«**الماكينة**» 2600 درهم، وأخي دفع ضعف مبلغي. والمحصول كان ضعيفا لا يكفي حتى لتغطية مصاريف العمل. وهذا لا يشجعنا على حرث كل حقولنا مستقبلا». (عبد العزيز).

الصورة 28: الآلة الدراسة المشغلة بالجرار التي يكثر عليها الطلب بعد الحصاد (آيث قمرة، يونيو 2011).

إن استعمال الآلة في العمل الزراعي أصبح ضرورة فرضتها قسوة العمل الزراعي ونفور المزارعين من كثرة الأتعاب التي يتطلبها، كحل وسيط لمعادلة بسيطة طرفاها هما الرغبة في الاحتفاظ بممارسة الزراعة التي تمثل موردا اقتصاديا لا غنى عنه بشكل نهائي في المنطقة وبين التخفيف من الأتعاب التي تتضمنها. لكن صعوبة التضاريس تعرقل إمكانية الاعتماد عليها في مختلف مراحل العمل الزراعي، كما أن المتاح منها يبقى خيار استخدامه أو العكس مرتبطا بالقدرة المالية للفلاح وبموازنة مقتضيات العمل المطلوب والنتيجة النهائية. وهنا تتعدد الاستراتيجيات المعتمدة من قبل كل أسرة لتدبير حياتها الاقتصادية الداخلية وامتداداتها نحو الخارج.

ثالثا: مقاومة البطالة

1. الإدماج في العمل الزراعي

الحديث عن البطالة (فاق اشغار) في منطقة الريف هو حديث عن «مفارقة الشغل» حسب ما توحي به العبارة الأصلية المتداولة محليا. إنها تتمظهر في تعطل الطاقات البشرية القادرة على العمل لسبب أو مجموعة أسباب غير طبيعية ولا بيولوجية، وهي صفة تتأسس على معيار تقدير لنشاط الفرد داخل الحياة الجماعية التي ينخرط فيها وفق نظام انتماء وضمن نسيج علاقات اقتصادية منتجة، وفي حالات كثيرة يتم تجاوز التقسيم النوعي للمهام والأعمال بين الرجال والنساء، وحتى بين الكبار والصغار عندما تفرض الضرورة المعيشية ذلك، بحيث أن التوزيع النظري الذي يقر به الجميع لمهام النساء بين البيت والبستان، ومهام الرجال التي تتوزع بدورها بين الحقل والسوق وباقي الفضاءات الخارجية المفتوحة، ومهام الاطفال، بعد سن الثامنة من العمر على أقل تقدير، بين المراعي والمدرسة وعيون المياه، غالبا ما يتم تجاوزه[167]. فالحديث عن البطالة في المنطقة، بشكل عام، يكون في أغلب حالاته متعلقا بتقدير عمل ونشاط الرجال الذين يمارسونه في الفضاء المفتوح. أما الحديث عن بطالة النساء فلا يتجاوز الحدود الضيقة للأسرة والعائلة على

167 – ينقل أمهان مثل هذا التداخل في ممارسة الأنشطة الاقتصادية والبيتية والاعتيادية بين أفراد الأسر بمنطقة الأطلس الكبير تبعا لمتغيرات كثيرة، منها ما هو متعلق بحجم الأسرة ووضعها الاقتصادي ومدى حضور الرجل أو غيابه فيها. لكنه يستثني الحرث بالمحراث من تدخل النساء لتعويض الرجل في ممارسته، معتبرا أن النساء تبقى حدود قدرتهن على ممارسة مثل هذا النشاط الزراعي محصورا على استعمال الفأس.

-(**A. Amahan,** 1998: 24 – 25)

سبيل التأنيب إنجازها ضمن الحياة الاجتماعية والاقتصادية الداخلية، ما دام أن نشاطهن الأساسي يكون داخل البيت، ويفلت بالتالي من المراقبة الخارجية. كما أن إثارة بطالة نساء أسرة ما في حديث عمومي يمثل بمنطقة الريف عموما تطاولا على شرف الأسر وكشفا لعوراتها الداخلية. لهذا سنركز في تحليل هذا العنوان على تصنيف اتجاهات الأسر القروية الريفية من بطالة الشباب الذكور واستراتيجياتها الصريحة والضمنية في مقاومة تلك الظاهرة.

إن مظاهر البطالة والإحساس بالغبن والخجل من الوضعية الاقتصادية مقارنة بالآخرين يمثل أهم تجليات الفقر لدى ساكنة القرى بالريف الأوسط الشمالي. لذا فالأسرة تتدخل بالضرورة، لمقاومة بطالة أبنائها من الشباب بالخصوص، وذلك إما عن طريق محاولة إدماجهم في الأنشطة التي تمارسها الأسرة تحت عنوان «**حرفة بوك لا يغلبوك**»، أو عبر تيسير سبل ووسائل ممارسته لحرفة محلية، أو حتى تسهيل هجرته نحو المدينة أو وراء البحر. وهنا تتباين الاختيارات والطرائق والوسائل من أسرة لأخرى.

إذا كانت جاذبية المدينة قد أفرغت القرى الريفية من عدد هام من شبابها الذكور، فإن اختيارات عدد من الآباء المستقرين بالمنطقة تركز على تعليم الأبناء منذ البداية تقنيات العمل الزراعي التقليدي سعيا لإدماجهم ضمن النسيج الاجتماعي المحلي، والاستفادة من مساعدتهم في الزراعة، وتهيئتهم لامتلاك حرفة قد توفر، على الأقل، الأرضية الأولى لتحقيق استقرار مادي نسبي يسمح لهم بتحمل مسؤولية أسرة مستقبلا. ففائدة تعليم تقنيات الزراعة للأبناء كما يراها عدد من الآباء هي: «نعلم أبناءنا الفلاحة لأنها أول مهنة وآخر مهنة، فالزراعة لدينا في البادية هي مهنة أولى لأننا نمارسها جميعا ويسهل تعليمها لأبنائنا منذ صغرهم، وهي المهنة المضمونة دائما لديهم إذا لم يجدوا بعد أن يكبروا بديلا أفضل منها» (امحمد).

بمثل نفس هذا المنطق تتابعت أجوبة المبحوثين والمبحوثات، لكن مع اختلاف في نوع البديل الذي يمكن أن يساعد الفرد العاطل داخل الأسرة على الاتجاه نحوه، بحيث اعتبر أن ظروف الأسرة وحجمها هي التي تتحكم في شكل مساعدتها لأفرادها العاطلين من الذكور. وتجدر الإشارة هنا إلى أن المزارعين الذين يملكون استغلاليات مسقية يستطيعون أكثر من غيرهم إقناع أبنائهم العاطلين بالاندماج في العمل الزراعي الأسري، خصوصا عندما تكون هناك إمكانية تسويق المنتوج ومنحهم حصة من ثمنه. لكن أمام تراجع قيمة العمل

الزراعي عامة في نظر القرويين، تبقى محاولات الآباء تشجيع أبنائهم على الانخراط في مزاولته نوعا من الدفع بهم لاكتساب قيمة العمل أكثر منه تكوينا وتنشئة على التمسك بالزراعة كاختيار مثمن.

وتبعا للمعطيات التي جمعناها من خلال البحث الميداني، يمكن لنا القول أن الاتجاهات الأسرية من الفرد العاطل بدواوير منطقة البحث تتراوح بين ثلاث حالات: الأولى تتلخص في القبول به كأمر واقع لدى أسر ميسورة نسبيا خصوصا عندما يكون الشاب محل شفقة الأسرة لسبب معين كالضعف البدني أو الحصول على شهادة دراسية مقدرة من قبل الأسرة والمجتمع المحلي باعتبار أنها تسمح بالولوج لمهن أكثر راحة من الزراعة، فينظر إليه باعتباره «لا يملك أكتاف عمل ولا وجه تجارة»، فالتدخل الأسري في مثل هذه الحالات يكون بنوع من اللين و«انتظار فرج الله»، والثانية تقوم على عدم اعتبار بعض الأسر التي تكثر فيها الإناث بطالة أحد شبابها الذكور مقبولا ما دامت تحتاج لوجود هذا الشاب لأغراض أخرى كالتسوق وبعض الشؤون الأسرية الإدارية المحلية التي لا تقضى إلا من قبل الرجال. أما الحالة الثالثة فتتجلى في رفض البطالة بشكل نهائي، وبالتالي التشجيع الأسري للشاب العاطل أوالضغط الصريح والمباشر عليه للانخراط في العمل الزراعي أو مغادرة المنطقة للبحث عن عمل آخر، لأن «الذي لا يعمل لا فائدة منه، لا ينفع نفسه ولا أهله، وإذا ألف ذلك فسيبقى دائما يمد يده للآخرين، وهذا عيب. الشاب عندما يكبر إما أن ينحني نحو الأرض ليجلب منها طعامه وإما أن يغادر البيت إذ لم تعجبه الفلاحة». (عبد الإله).

إن عدم الانخراط في العمل الزراعي، والبقاء في الدوار، يعني ارتياد المقاهي وأماكن اللهو ومجالس الغيبة والنميمة ومد اليد، حسب عدد من الآراء، إذ «بدون فلاحة وعمل في البادية ماذا ينتظر من الأبناء فعله هنا؟ تجمعات في المقاهي، وجلسات تدخين سجائر و«**سبسي**»، وربما يتطور الأمر لتكوين عصابات سرقة وقطع الطرق؟»(احمد). ولعل الكلمة التي لخص فيها مستجوب شيخ من جماعة آيت قمرة موقفه من الشباب العاطل بدواره تعمق دلالة بطالة الشباب عند الآباء، قائلا: «فلنعتبر أن الفلاحة لم تعد مشجعة على العمل، فهل سنجلس كلنا وننتظر الربح بالنوم. فلو ذهبت إلى المقاهي الآن لوجدتها مليئة عن آخرها بمن ينتظرون الربح، ولو عدت بعد سنتين لوجدتهم ما يزالون ينتظرون. كل ما يربحونه هو إشباع بعضهم البعض صراخا بالمقاهي عند مشاهدة مباريات كرة القدم. هؤلاء لا يسمون شبابا، بل «نباب» لأنهم لا يتقنون إلا استعمال الناب في الكلام وفي الطعام. أقرانهم الذين يتفرجون عليهم يربحون الملايين، وهم يستيقظون مع الزوال.

و كل شجاعة أحدهم تنتهي في حزم السروال على منتصف المؤخرة حتى يظهر تبانه، وتجده لا يحسن حتى تحية الناس، ينام حتى منتصف النهار ويخرج كل مساء ليبحث عن مقاهي الكرة. وقد يترك آباءه وزراعته، ولكنه يعود ثلاث مرات في اليوم ليطل على المطبخ بحثا عما يعلفه. آباؤه يشقون من أجل إعالته وهو بحجم البغل. مثل هؤلاء ألفوا الذل واستساغوه ولا يمكن تشجيعهم لفعل أي شيء إلا قليل منهم». (طاهر).

لكن البعض يجد مبررات لبطالة الشباب ببوادي الريف الأوسط الشمالي من خلال تقدير لعامل الإحساس بالاغتراب الذي خلقته وتخلقه لديهم الهجرة الخارجية التي تسمح ب«الربح السريع»، مثل ما عبرت عنه أحد المستجوبات بالقول: «الفشل هو سبب هذه الحالة، والفشل ناتج عن الهجرة إلى الخارج، فالكل يطمح للهجرة إلى الخارج فيتلهون بالأحلام بأنهم لو هاجروا لفعلوا وفعلوا وفعلوا.. فتجد كل واحد منهم ينتظر الهجرة فلا ينفع نفسه ولا غيره. وفي السابق كان الكل يضغط على من لا يرغب في العمل ليعمل في الفلاحة أو يهاجر ولو بالعنف، أما الآن فقليل».

إن البحث عن اختيارات اقتصادية غير زراعية مقاومة للفقر لصالح شباب الأسر القروية بمنطقة البحث هو ضمنيا مقاومة للبطالة المقنعة التي يخلقها النشاط الزراعي التقليدي بها أيضا، نظرا لما يتميز به هذا العمل من فترات راحة بالنسبة للفلاحين، كما هو الشأن بباقي المناطق الفقيرة الموارد بالمغرب وخارجه أيضا. وبالتالي فأمام صعوبة الاعتماد على موارد الزراعة كمصادر للعيش المريح يبقى البحث عن خيارات غير زراعية ضرورة حيوية يفرضها نوع من الوعي بعدم كفاية الزراعة المحلية لتلبية المطالب المعيشية للأسرة وأفرادها.

لهذا فتشجيع الشباب على العمل وإخراجهم من حالة البطالة تتم غالبا بمساعدتهم ماديا ومعنويا على مغادرة دواويرهم، لأنه في مثل هذه المناطق «مشكل الشباب الأساسي هو غياب العمل وقلة المال وصعوبة «**الوقت**». ففي السابق كان الرجل يتسوق بـ 50 درهما والآن 500 درهم قد لا تكفي، لكثرة مطالب الأسرة. وكان الناس في السابق يعيشون بتكاليف ضعيفة، وكان الكل متساوين من حيث «**المعيشة**». كان الشخص بعشرة دراهم يستطيع شراء ما يريده في السوق. الأزمة في المال سببها غياب فرص العمل. والرجل إذا كان متزوجا يعود للمنزل فيجد في انتظاره ثلاثة أو أربعة أطفال يحتاجون للخبز والدواء واللباس والتعليم. ماذا سيعطيهم إذا لم يكن له مدخول آخر غير الفلاحة. والطبيب أيضا لا يستقبلك إن لم تدفع له مسبقا، وكم من شخص يموت الآن في منزله بشكل بطيء لأنه لا

يملك ما يصرفه على مرضه. الفلاحة لا تشجع على البقاء بل على الهجرة والبحث عما هو أحسن». (سعيد). فهذا التحليل الذي عبر عنه أحد الشباب تكرر بصيغ مختلفة من أكثر من شخص واحد بالمنطقة، وحتى أن نسبة مهمة من فئة الشيوخ عبروا عن مساعدتهم للشباب من أبنائهم وأحفادهم للحصول على فرص عمل غير زراعية، ما دام أن العمل الفلاحي لا يوفر إلا «**حياة تقشف**».

إن تدخل الأسرة، كأول رأسمال اجتماعي يحوزه الفرد في حياته، لمقاومة بطالة أبنائها ومتابعة مساعدتها له بعد سن الطفولة تحفظ لها صورتها كقوة تدخل مستمر لتأمين وصول أفرادها لأهدافهم، وهذا يؤشر على أن العلاقة بين أفراد الأسرة القروية بالريف تبقى دائما علاقة حارة قائمة على البعد العاطفي ونظام من التعاون اللامحدود بينهم لتلبية حاجاتهم الحيوية التي يصعب الفصل بين بعديها الفردي والجماعي. هذا بمعزل عن التحولات التي قد تطرأ عليها بعد الزواج.

2. المساعدة على إيجاد البديل غير الزراعي

لعل الأمر يتعلق هنا بتنويع مصادر عيش أسرة الفلاح، وهذا يمكن أن يفهم باعتماد مقاربة مزدوجة، تركز الأولى على رصد مدى تطوير التقنيات الزراعية على المستوى المحلي من جهة وتركز الثانية على كشف استراتيجيات الدولة وأشكال تدخلاتها لتنمية هذا القطاع أو العكس[168]. وهذا سيكون بالموازاة مع رصد مدى حضور أنشطة اقتصادية محلية أخرى، تفلت من تقلبات الطبيعة وكفيلة بضمان أمن اقتصادي مستقر ودائم للفلاح وأسرته (**P. Rambaud & M. Vincienne,** 1964: 131.). مما سيسمح لنا بفهم الاختيارات الاقتصادية المتاحة أمام ساكنة منطقة البحث وكذا شرح ظاهرة البحث المستمر من قبل

168- واصلت الدولة بعد الاستقلال سياسة تحديث الزراعة التي كانت قد بدأتها سلطات الحماية الفرنسية من خلال مجموعة من المشاريع الكبرى والتصاميم الثلاثية والخماسية التي أعطت أولوية لتحديث الزراعة بالعالم القروي. وهو ما تحدث عنه بتفصيل عبد الجليل حليم في مقالة بعنوان: « التحديث القروي ورأسملة الزراعة المغربية» (1988: 65-53). كما وصف موسى كرزازي نتائج سياسة الدولة بعد عقود من الاهتمام بتحديث التقنيات الزراعية بأنها لا تبعث على الارتياح في مقال له بعنوان:» النظام والبنية العقاريان للأراضي بالبوادي المغربية ودورهما في عرقلة التنمية بالأرياف وانعكاساتها على المدن» (1988: 87)

وقد استفاد الريف الأوسط من جهته بمشروع « DERRO » الذي كانت نتائجه ضعيفة جدا بالنظر للمقاومة التي عبر عنها السكان آنذاك تجاهه. وهو ما حاول فسره «خالد بوقيش» بغموض أهدافه، وسلبية موقع الساكنة من المشروع.
(**K. Boukich,** 1999: 5)

كما نجد أن الملخص التركيبي لتقرير«50 **سنة من التنمية البشرية بالمغرب وآفاق سنة** 2025» قد تضمن تأكيدا واضحا على الاستمرار في الاهتمام بالفلاحة كرافعة أساسية يمكن الاعتماد عليها في تنمية العالم القروي، كما جاء في الفقرة التالية «يظل مستقبل العالم القروي مرتبطا بتطور الفلاحة، وهو ما يتعين أن يكون موضع اهتمام خاص...» ص: 37 منه.

الأسر القروية وأفرادها عن أنشطة اقتصادية غير زراعية داخل وخارج المجال المحلي، وخصوصا اندفاع الشباب الذكور مباشرة أو ضمنيا إلى اقتحام تجارب عمل أخرى هروبا من البطالة الدائمة أو المقنعة خريفا وربيعا، وبحثا عن فرص عمل أفضل[169].

تتحمل الأسرة القروية بمنطقة البحث الكثير من الأعباء الجماعية قصد تحقيق نجاح أبنائها، وفتح الطريق أمامهم لبلوغ مواقع اجتماعية تشرف عطاءاتها وتضحياتها، إلا أن سيادة الاعتقاد بأن فرص وشروط تحقيق الترقي الاجتماعي لا يتم إلا بالمدينة أو بالبلاد الأوروبية جعل عددا هاما من الأسر بمنطقة البحث تركز الجهود في اتجاه «إنقاذ» فرد معين أو أكثر من أفرادها عن طريق مساعدته على الهجرة، وتعطى الأولوية للذكور المتعلمين أو ذوي قدرات، حسب اعتقاد الأسرة، تسمح لهم بتحقيق نجاحات في المهجر تعود بالمنفعة على حياتهم وعلى ظروف عيش بقية أفراد الأسرة.

رابعا: مقاومة هشاشة الأمن الاقتصادي المحلي

1. الهجرة الداخلية

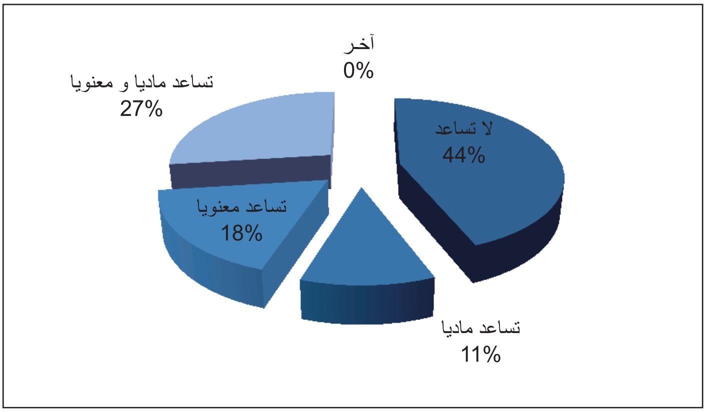
أهمها بمنطقة البحث هي الهجرة الموسمية أو هجرة «الخطاف» كما يسمونها محليا، بحيث يتوجه الفلاحون إلى المراكز الحضرية بإقليم الحسيمة أو طنجة أو تطوان بعد جمع محصولهم الزراعي في فصل الصيف للعمل، أغلب الأحيان، في أوراش البناء، أو ممارسة تجارة متجولة، وتتلوها هجرة أخرى في فصل الخريف والشتاء نحو نفس الوجهة أو نحو «كتامة» قصد العمل في اجتثاث الغابة لمد حقول الكيف. وتنتهي كلاهما بسقوط المطر أو نضج المحاصيل الزراعية.

هذا الشكل من الهجرة يمارسه أرباب الأسر وأفرادها الذكور القادرين على العمل. وقد يكون قرار الهجرة فرديا بتزكية أسرية كما قد يكون بتدخلها المباشر في تحديد وجهة وزمن هجرة أحد أفرادها من خلال وساطتها لدى بعض معارفها أو أقاربها لتوفير السكن أو العمل أو كلاهما للفرد المرشح للهجرة إلى منطقة حضرية قصد تشجيعه على مغادرة القرية، وفي هذه الحالة يكون التشجيع ماديا ومعنويا. ونجد تباينا في الاتجاهات المعبر

169 – وهذا يشبه إلى حد كبير ما كان سائدا بالمناطق الجبلية الفرنسية خلال الستينات، إذ يقول «رومبو» أن «نسبة كبيرة من الساكنة النشيطة تستغل الأوقات الميتة للزراعة في مزاولة أعمال مأجورة من خلال الهجرة، أو الصناعة التقليدية، أو التجارة في عين المكان. إلا أن البطالة الربيعية يعقبها إفراط في العمل صيفا» (**P. Rambaud & M. Vincienne,** 1964: 259).

عنها بخصوص مدى تشجيع الأسر لأفرادها الذكور على الهجرة نحو المناطق الحضرية، بحيث يغلب عليها الإقرار بعدم تدخل الأسرة مباشرة في توجيه قرار هجرة أبنائها في أغلب الأحيان، وذلك بالامتناع عن تقديم مساعدات لهم في هذا الاتجاه. وهذا توضحه النسب الواردة بالمبيان التالي:

المبيان 9: توزيع نسبي لمواقف عينة البحث بخصوص مدى مساعدة أسرهم لأفرادها الذكور على الهجرة خارج القرية.



لكن أحيانا لا تكتفي الأسرة بعدم تقديم مساعدات لأفرادها الذكور الراغبين في الهجرة فقط، بل تحاول منع هجرة أفرادها وتشجيعهم للعمل محليا عند توفرها على موارد اقتصادية زراعية أو غيرها تحتاج في تدبيرها لطاقات بشرية تستوعب كل أفراد الأسرة.

ويمكن أن يعزى سبب غياب مساعدات الأسر القروية لأبنائها بسبب تخوفات من مستوى نجاحه في تجربة الانتقال للحياة ضمن المجال الحضري، وما قد يسببه ذلك للمهاجر من فقدان أسرته له كمورد اقتصادي وقوة تأثير اجتماعية محلية. وبالمثل، يمكن أن يكون التشجيع على الهجرة بالمقابل وسيلة للبحث عن منفذ لتخليص الفرد وأسرته من الفشل الاقتصادي والاجتماعي محليا. وبالتالي فكل الاتجاهات المعبر عنها والتي تتقاسم قرص المبيان السابق تحيل على حياة أسرية خاصة وتترجم حاجاتها الاقتصادية والاجتماعية بشكل عام. ويبقى متغير الجماعة القروية دالا بخصوص الاتجاهات المتعلقة بالتشجيع الأسري على الهجرة القروية. ولتوضيح ذلك نستعين بالأرقام الواردة بالجدول أسفله:

الجدول 8: توزيع نسبي (%) لاتجاهات المبحوثين بخصوص مدى تشجيع الأسر القروية على هجرة أبنائها الذكور بدلالة الجماعة القروية.

		المنطقة			المجموع
		اسنادة	الرواضي	آيث قمرة	
مساعدة الأسر لأبنائها الذكور على الهجرة	لا تساعد	41	58	33	44%
	تساعد ماديا	11	12	10	11%
	تساعد معنويا	11	19	25	18%
	تساعد ماديا و معنويا	38	11	31	27%
	آخر	1	1	1	0%

إذا كانت الاتجاهات المعبر عنها بجماعة الرواضي تؤكد ضعف المساعدة الأسرية لأفرادها على الهجرة (58%)، فإننا نلاحظ العكس بالجماعتين الأخريين، بحيث أن المساعدة المادية والمعنوية معا تبقى حاضرة فيهما بقوة (38% و31%). ويمكن فهم هذا التباين بوجود أو غياب فرص عمل محلية متنوعة تسمح بتوفير مقدار من الموارد الاقتصادية التي تساهم في إنعاش اقتصاد الأسرة بشكل مستمر، وهذا ما نلاحظه بجماعة الرواضي من خلال وجود نشاط الصناعة التقليدية وإمكانيات الرعي والصيد إلى جانب زراعتي الحرث والقطف طبعا، رغم قلة مداخيلها. كما أن وضعية الفقر الغالبة بجماعة الرواضي تدفع نسبة مهمة من الأسر لتحاشي المغامرة بالتشجيع المعنوي على الهجرة التي قد تؤدي لفقدان نهائي للفرد النشيط إلى جانب عدم القدرة على التشجيع المادي على ذلك، ولكن عدم التشجيع لا يعني رفض الآباء لرغبات الأبناء الذكور في الهجرة عند بلوغهم سن تحمل المسؤولية. أما بجماعة آيث قمرة فالتراجع المستمر لقيمة النشاط الزراعي بها يدفع الأسر للمساهمة في توفير بدائل عمل غير زراعية لأبنائها، ويساعد قربها من مدينة الحسيمة على تشجيع تجارب الهجرة ومساعدة الأبناء المؤهلين لذلك على تدبر حياتهم الاقتصادية بشكل مستقل عن أسرهم ضمن الفضاء الحضري. في حين أن جماعة اسنادة التي تعرف منطقتها سيادة زراعة الكيف فتسعى الأسر القاطنة بها لتهييء ظروف حياة أفضل لأبنائها، خصوصا مع فقدان مثل هذا النشاط الاقتصادي لقيمته الاعتبارية ضمن ثقافة المجتمع الخارجي العام.

أما الهجرة النهائية التي تكون لأسر بأكملها فهي تتجه بكثافة إلى إحدى المدن المغربية القريبة، وخصوصا مدينة الحسيمة وباقي مدن الشمال في الوقت الراهن. وهذا الشكل من المغادرة للقرى يحمل عمقا تاريخيا، إلا أن أسبابه وأشكاله وانعكاساته تباينت من مرحلة إلى أخرى، ولكنها ارتبطت دائما بمعادلات تتركب من علاقات كثيرة تجمع بين الظروف الطبيعية والأمنية والاجتماعية السائدة بمنطقة الريف عامة وآثارها على حياة الأسر خلال فترة زمنية معينة. فالجفاف مثلا كان سببا رئيسيا في الكثير من حركات الانتقال الجماعي للريفيين في اتجاه المناطق الداخلية والغربية في الماضي (م. **الهراس**، 1988: 223.)[170]. وقد كان تيار الهجرة القروية الريفية يشتد أو يخف تبعا لحجم الآثار والانعكاسات الصحية والأمنية والاقتصادية والاجتماعية التي كانت تخلفها تلك الكارثة الطبيعية على مستوى الحياة الجماعية بكل قرية من قرى الريف. وقد كانت الهجرة تتحول خلال فترات جفاف طويل الأمد لنزوح عام واختلال ديموغرافي في ساكنة المناطق المتضررة، كما شهدت ذلك العديد من مناطق المغرب خلال لحظات تاريخية سابقة. (ه. **الهروي**، 2005: (211– 226)).

إلى جانب اتجاهات الرجال تعبر النساء بمنطقة البحث عن رغبة عامة في بلوغ حياة المدينة، لأنها في نظرهن تمثل خلاصهن من «**مشقة البادية**»، حيث تبدو المدينة في نظر هؤلاء النسوة أحيانا كخلاص من العمل الزراعي خارج فضاء المنزل، ف«العيش بالبادية شاق جدا، والمرأة البدوية تشتغل داخل وخارج البيت. والهجرة إلى المدينة يمكن أن تريحنا من هذه المتاعب كلها». خصوصا وأنه بالإضافة إلى الأنشطة المنزلية، تمارس المرأة القروية بالمنطقة الكثير من الأعمال خارج البيت. وتتفاوت أنواع الأنشطة التي تزاولها المرأة حسب بنية الأسرة ومستواها الاقتصادي بالدرجة الأولى. فهي تساهم في مختلف الأنشطة الزراعية التي تعتبر من اختصاص الرجل، كما تهتم بالقطيع وتحضر الحطب من الحقول. إلا أن مزاولتها لأنشطة اقتصادية مدرة للدخل المالي بشكل مباشر وواضح يبقى نادرا.

170– ويقول د. **هارت** في إحدى الفقرات من مؤلفه حول آيث ورياغل «كانت أسوأ سنة مسجلة بالمنطقة هي موسم 45/44 التي تسببت في ما يسميه الريفيون « العام ن الجوع». حيث قضى الجفاف خلال صيف 1945 على المئات من الناس وأرغم الآلاف على هجر منازلهم والنزوح إلى المراكز الحضرية بحثا عن العمل. ففي طنجة مثلا تكونت بين عشية وضحاها ساكنة جديدة، لتنضاف إلى المجموعات الريفية التي استقدمها المولى اسماعيل كجنود سنة 1684 إثر إجلاء البريطانيين عن المدينة التي كانوا يحتلونها منذ 1661». (2006: 37)
ونفس مضمون الفقرة السابقة تقريبا يوردها بول باسكون وهرمان فان دير في مؤلفهما حول بني بوفراح
(Paul Pascon & Herman Van Der, 1983: **64-65).**

وتعتبر أغلب المستجوبات العمل الزراعي خارج البيت بالبادية مصدر نقص وحط من كرامتهن، لا تفرضه سوى ظروف الفقر وغياب الخيارات البديلة. كما أن المرأة مجبرة، في حالة اضطرارها للعمل الزراعي في الفضاء العمومي إلى جانب الرجل أيام الحرث والحصاد، على تحمل هذا الوضع في انتظار الفرج الذي قد يحمله لها المستقبل. ف»العمل لم يكن عيبا أبدا، ولكن الحرث والحصاد من أعمال الرجال، ولا يلائم المرأة، ولكن إذا أجبرتها الظروف على ذلك فما عليها إلا الصبر، لأنه يكون قدرا إلهيا **(أتاف إويتيد ربي)**».

الهجرة الأسرية التي تعني هجرة النساء والأطفال إلى جانب رب الأسرة نحو المدينة تمنح بالدرجة الأولى فرصا أوسع للاستمتاع بوفرة أسباب الراحة داخل المنزل، وتسمح حتى بمزاولة أعمال مأجورة بالنسبة للأفراد القادرين على العمل من الجنسين، وكذا إمكانيات الولوج للمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية المتاحة هناك. لكن قرار هجرة أسرة بكاملها يصعب اتخاذه قبل وجود إمكانيات مادية أولية تستطيع الأسرة الاعتماد عليها بعد الانتقال للعيش داخل المجال الحضري.

فبالنسبة للنساء خصوصا، بتعبير مستجوبات: «حياة المدينة أكثر راحة من البادية، وأنا أتمنى الهجرة إليها، ولكن الأمر صعب». أو«لا أكره الهجرة**(أوبغيضغ)**، ولكننا الآن لا نستطيع ذلك». فتعتبر المرأة أن فرصتها في الهجرة التي تعبر عن رغبة فردية تبقى مرهونة بقدرات أهلها الاقتصادية والمالية، ممن يعيلها كجزء من الأسرة. فيكون الأمر متاحا أكثر عند استقرار المعيل بالمركز الحضري مع شرط قدرته المالية على توفير السكن وباقي الحاجات التي تتطلبها الحياة الأسرية هناك، أو حتى وجود أحد أفراد الأسرة بالخارج ممن يستطيع توفير إمكانيات العيش لأسرته بالمدينة.

إن قرار الهجرة نحو المدينة، باعتباره قرارا رجاليا بمنطقة الريف، يتطلب حسابا للإيجابيات والسلبيات. فإذا كان من السهل أخذ قراره عندما يكون الشخص بمفرده ومستقلا بذاته، فهو يصبح صعبا عندما يهم الجماعة، أي عندما يتعلق الأمر بهجرة أسرية كاملة. ف»الهجرة ليست مجرد حمل حصير على الظهر والذهاب للمدينة. فالمدينة لها تكاليفها. وإذا لم يكن الشخص موظفا أو صاحب دخل جيد فهو يغامر بأهله. وهل الهجرة هي أن يذهب لرميهم في أزقة المدينة؟ هنا في مدشرنا بعض الأسر التي توفر لها سكن في المدينة من قبل أهاليها المقيمين بالخارج مجانا، ولكن رغم ذلك لم تستطع البقاء هناك،

لأن الأب عندما يكون وحده من يعمل في البناء أو في معمل لا يستطيع أن يوفر ما تحتاجه داره، خصوصا إذا كان له كثرة من الأولاد حديثي السن، فيضطر للعودة للبادية حيث تقل المصاريف ويتعاون الجميع على «الزمان»». (طاهر).

تتنوع أسباب ودوافع الهجرة الداخلية وتختلف من أسرة لأخرى وحتى من فرد لآخر، وتتلخص هذه الدوافع في عوامل الجذب التي تختصرها امتيازات الحياة الحضرية التي توفر الكثير من احتياجات الأسر، كالبنية التحتية والتجهيزات الضرورية، من مؤسسات وخدمات وغيرها. وهذه الامتيازات تعبر عن مطالب حيوية يعي الجميع قيمة الاستفادة منها في توفير حياة مريحة للأسرة وأفرادها في الوقت الراهن. وتضاف للعوامل السابق ذكرها عوامل الطرد التي تتلخص بدورها في الفقر والهشاشة الناجمة عن غياب تلك البنيات التحتية والتجهيزات والوسائل الضرورية للحياة الأسرية الكريمة. فمن خلال قراءتنا لهذا التوتر الواضح بين المجالين القروي والحضري يسهل فهم نزوعات الهجرة القروية لدى الأسر القاطنة بمنطقة البحث. إنها وباختصار تعبير عن مقاومة من أجل حياة أفضل، حياة تستجيب لمعايير حفظ الحياة الكريمة لدى الأسر المكونة لمجتمع البحث.

إن الهجرة هروب من مساوئ وسلبيات منطقة الانطلاق وسعي للحصول على مزايا وإيجابيات منطقة الاستقبال. ولا تكون الهجرة الأسرية نهائية إلا عند اقتناع معيلها ومن يتقاسم معه سلطة القرارات التي تهم الأسرة باختلال حاد في التوازن بين ظروف العيش التي توفرها كلا المنطقتين. ومن هنا فخيار الهجرة للعمل أو الاستقرار خارج المنطقة القروية الأصلية بشكل انفرادي أو أسري تحكمه الكثير من الشروط الاقتصادية والثقافية والاجتماعية المتعلقة بالفرد المرشح للهجرة وبقية الأفراد الآخرين.

2. الهجرة الدولية

ميز جون فرانسوا تروان ومحمد بريان بين نطاقين يتقاسمان مساحة الريف الأوسط والغربي، النطاق الغربي (غمارة وصنهاجة) سمياه «ريف الكيف»، والنطاق الشرقي (بقويا وبلاد غيس وبلاد النكور) سمياه «ريف الهجرة الدولية». ويمتد ريف الهجرة الدولية حسبهما بين تاركيست غربا ووادي النكور شرقا، فاعتبرا أن عدد المهاجرين هنا مرتفع جدا، لأن الطبيعة قاسية وعدد السكان كبير (**ج. ف. تروان وآخرون**، 2006: (330 – 331)). ومنطقة بحثنا تقع في قلب ريف الهجرة الدولية حسب التصنيف السابق ذكره،

لكن من الجدير بالذكر أن الهجرة بنوعيها الداخلي والخارجي ظلت ظاهرة اجتماعية شديدة الارتباط بتاريخ الريف بصفة عامة. إلا أن وجهاتها وأشكالها عرفت تغيرات تاريخية مستمرة. ولعل ما نود التركيز عليه هنا هو نوع وحجم التحولات التي مست استراتيجيات الهجرة القروية بالريف في علاقتها بتاريخ تدبير الحياة الأسرية بمختلف أبعادها، ضمن مجال قروي غلب عليه اختلال تاريخي واضح بين متواليات تطور الموارد الاقتصادية والتزايد السكاني، وضمن ثقافة ريفية طالما وصفت بالانغلاق والتصلب تجاه الخارج والثقافة الأجنبية بالنسبة إليها.

إن الهجرة بالريف الأوسط الشمالي، على حد ما استقيناه من المعلومات من قبل المبحوثين، ليست ولم تكن يوما مطلوبة لذاتها، بل ظلت دائما تعبيرا عن هروب اضطراري متعارض مع منطوق المثل الشعبي القائل: «الضرب بقطعة التراب خير من الهرب» (**اللهم ذيثي سو زرو وارا ظاورا**). لذا فالهجرة تبدو ظاهريا سلوكا غير منسجم مع مضامين القيم الثقافية الشائعة في المجتمع الريفي وعلاقته بأرضه وتراثه. وهذا كان يقتضي نظريا مقاومة الهجرة والحد من انتشارها بدل تعاطيها، إلا أنها عمليا شكلت ظاهرة شائعة وقديمة استمرت عبر مختلف المراحل التاريخية للمجتمع القروي بالريف، بل إنها لاقت تشجيعا اجتماعيا صريحا وضمنيا أيضا، ولم يتراجع هذا التشجيع إلى يومنا هذا، مما يجعل الأمر أشبه بمفارقة بين القيم والممارسات.

إن تحليل مضامين المعطيات المتعلقة بالواقع الاجتماعي ومقاصد ووظائف الهجرة قد يساعد كثيرا على فهم التعايش بين المتناقضات ضمن هذا النسق الثقافي والاجتماعي والاقتصادي وما يخترقه من متغيرات سياسية أيضا. فالهجرة الخارجية كظاهرة سوسيولوجية بالريف اختيار اجتماعي ناجم عن حوار صامت بين القيم والواقع، بين المنظومة الفكرية والقيمية وبين السلوك والتصرف العملي للساكنة بشكل عام، ويتمظهر ذلك في مختلف مستويات البناء الاجتماعي الذي تمثل الأسرة قاعدته الأولى.

وقد مرت هجرة الريفيين منذ القرن الماضي إلى الآن بعدد من المراحل التي ما زالت نسبة من ساكنة منطقة البحث تتذكرها أو تعيش مرحلتها الأخيرة لحدود الوقت الراهن، فتتحدث عنها بتفصيل. ويمكن تلخيصها كالتالي:

أ – الهجرة إلى الجزائر: موارد تكميلية لاقتصاد الأسرة

لقد عرف عن الريفيين تعاطيهم للهجرة الخارجية الكثيفة نحو الجزائر منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر (**ع. زروالي**، 1999: 127 – 128)، وقد سجلت الوثائق التاريخية المتعلقة بالموضوع جزءا من أحداث الهجرة وتجارب المهاجرين خلال تلك المرحلة. وهي وثائق تكشف عن تاريخ الهرب من الفقر وقساوة الظروف والكوارث الطبيعية وتتاليها بمنطقة الريف. وقد استمرت حركة عبور العمال الريفيين ذهابا وإيابا عبر الحدود المغربية الجزائرية إلى غاية بداية الحرب الأهلية الاسبانية، التي أقحمت عددا كبيرا من الشباب والفئة النشيطة من سكان المناطق الريفية ضمن المجندين في الحرب الأهلية الإسبانية قسرا أو عن طواعية. فأدى ذلك إلى نزيف حقيقي في الرصيد البشري النشيط بالريف. كما أن ارتفاع وتيرة حرب التحرير الجزائرية مع بداية الخمسينات أدى إلى إغلاق الحدود، وبالتالي نهاية مرحلة الهجرة الخارجية نحو الشرق.

في تلك المرحلة كانت الجزائر هدفا للمهاجرين الموسميين الريفيين، وذلك لما كان يتيحه الاحتلال الفرنسي هناك من فرص واسعة للشغل، حيث أن» المشاريع الرأسمالية الجديدة وما ارتبط بها من تهيئة وبنيات تحتية ...وما اشتملت عليه من استغلال زراعي ومنجمي...وفرت إمكانيات مهمة للعمل الموسمي أمام الريفيين» (**ص. شكاك**، 2006: 73.). وقد نشطت هذه الهجرة كثيرا خلال موسم جني المحصول، وكانت تتم بشكل جماعي وعبر مراحل، لتفادي مصاعب ومخاطر الطريق. لدرجة بلغ معها عدد العابرين لقنطرة ملوية فقط، من المهاجرين من منطقتي مليلية والحسيمة، خلال سنتي 1931 و1932، مثلا، حوالي 55479 مهاجرا (**L. Milliot**, 1934: 315). كما أن هذه الهجرة عرفت شكلا سريا أيضا، خصوصا بعد صدور ظهير 20 أكتوبر 1931 الذي فرض شروطا مالية وقانونية على الراغبين في العبور من الريف نحو الجزائر (**ص. شكاك**، 2006: 75) [171].

يعلق زروالي على ظاهرة الهجرة نحو الجزائر بالقول: «لم تكن هجرة الريفيين نحو الجزائر تعبيرا عن انفتاح فكري، ولكنها كانت رغبة في الحصول على شغل يمكنهم من إعالة أسرهم. وبالفعل فإن هذه الظاهرة التي مست مختلف الفئات العمرية كانت توفر مدخولا هاما شكل صمام أمان بالنسبة لسكان هذه المنطقة» (**ع. زروالي**، 1999: 138.). وبالفعل فإن مرحلة الهجرة نحو الشرق لم يكن هدفها أكثر من محاولة تغطية النقص

171 – نقلا عن: **Bulletin officiel**. N:993. 6 novembre 1931.p: 1242.

الذي كانت تعرفه مداخيل الأسرة الريفية من الزراعة واستغلال المجال الجغرافي المحلي، وذلك سعيا للوفاء بكل متطلبات الحياة الأسرية في ذلك الوقت. وقد كان ذلك الشكل من الهجرة يدخل ضمن تركيب علائقي واسع يتجاوز البعد الاقتصادي ويستغرقه أيضا.

ب - الهجرة الفردية نحو أروبا: بديل عن الهجرة إلى الجزائر

تمتد من بداية الستينات، حيث قامت الدولة المغربية وقتئذ بتسهيل هجرة الشباب والرجال الريفيين نحو أوروبا، عن طريق تمكينهم من جواز السفر، وذلك نتيجة الاضطرابات الأمنية التي عرفها الريف خلال تلك الفترة فيما عرف بثورة الريف (**ج. واتربوري**، 2004: 273- 274)، وخصوصا أحداث 1958 - 1959. فبرزت بعد ذلك التاريخ رغبة رسمية غير معلنة في إفراغ المنطقة من الشباب الذي قد يسبب متاعب أمنية للسلطة الحاكمة. فكانت الأولوية في الحصول على جواز السفر والترشح لفرص الهجرة نحو أوروبا قد منحت للمتطوعين الذين شاركوا في حرب الرمال ضد الجزائر. بمعنى أنها منحت للذين أظهروا قدرتهم على حمل واستعمال السلاح. وهذا الهدف السياسي الضمني عبر عن امتداد للسياسة التي كانت تنهجها السلطات الاستعمارية للمغرب، وقد عبر المكي بن طاهر عن مثل هذه المقارنة بالقول: «على المستوى السياسي كانت الحماية تنظر إلى الهجرة كعامل من عوامل السلم، وفيما بعد استعملت من أجل التخفيف من القلق الاجتماعي المتنامي في بعض الجهات من جراء البطالة ونزع الملكية... ومثلما كان الشأن خلال الاستعمار فإن السلطات بعد الاستقلال كانت تخشى أن يعود المهاجرون مؤمنين بالإشعاع النقابي والسياسي كما كان الشأن بالنسبة للجزائريين الذين ساهم أغلبهم في التحرير الوطني وكذا المغاربة في حرب الريف والحركة الوطنية» (**م. بن طاهر**، 2000: 76).

بدأت حركة الهجرة من الريف نحو أروبا بشكل واضح بعد أن عمدت الجهات السياسية المعنية بالمغرب لاستقدام المقاولين الأوروبيين في ميدان البناء، والفلاحة، والتعدين، والصناعة الثقيلة لمنطقة الريف. والسماح لهم باختيار العمال وفق معايير تراعي بنياتهم الجسمية وقدراتهم على التحمل، عن طريق اختبارات بالمعاينة والفحوصات الطبية. وبذلك فقد كان شباب ورجال الريف عرضة لعملية تهجير سياسي غير معلن نحو البلاد الأوروبية، وخصوصا نحو كل من فرنسا وهولندا وبلجيكا وألمانيا. ثم تطورت وارتفعت وتيرة المغادرة بعد ما شهده المهاجرون الأوائل من نجاح اقتصادي واجتماعي. فتسارعت وتيرة البحث للحصول على جوازات السفر من قبل السكان المستقرين، ثم للحصول على

عقود عمل ترسل لهم بوساطات أهاليهم المهاجرين لدى المقاولين الأوروبيين بعد ذلك. ف»شهد هذا الجزء من المملكة أكبر عملية تحويل للفائض الديموغرافي خارج الحدود الوطنية في تاريخ القرن العشرين. إذ شملت أكثر من 20% من مجموع سكان الناضور وحوالي 15% من سكان الحسيمة» حسب تعبير لزعر (**ام. لزعر**، 2004: 20.).

يقول بريان في سياق حديثه عن الهجرة المغربية وخاصة الخارجية منها أن سوس في الجنوب المغربي والريف الشرقي شكلت الأنوية الأولى للهجرة نحو أروبا (**ج. ف. تروان وآخرون**، 2006: 289.)، وقد كان المهاجرون خلال فترة الستينات، ونسبيا خلال السبعينات، يعتبرون الهجرة نحو أوروبا منفذا اقتصاديا لتلبية ضرورات الحياة الأسرية من خلال ضخ موارد مالية جديدة في ميزانية أسرة المهاجر. وقد كانوا يرفضون فكرة هجرة أسرهم بالكامل نحو بلدان الاستقبال، لما كان يمكن أن يحمله ذلك، في نظرهم، من تهديد لهويتها ودينها في اعتقادهم. وكانوا يحاولون بالتالي توفير إمكانيات الاستقرار لها بالموطن الأصلي، أو نقلها لأقرب مركز حضري للاستفادة من امتيازات الحياة الحضرية بالمنطقة. بمعنى أنها كانت تمثل نوعا من الامتداد لمعنى الهجرة الخارجية وأدوارها كما كان سائدا إبان فترة الهجرة نحو الشرق.

ج - الهجرة الجماعية نحو أروبا: إنقاذ الأسرة

إن واقع الهجرة الخارجية للريفيين نحو البلدان الأوروبية ظل يتغير تدريجيا، خصوصا خلال عقد السبعينات، حيث ستتبلور حركة الهجرة الدولية وتتحول إلى هجرة أسرية نهائية [172] (**M. Kerzazi,** 1995: 199) نحو أوروبا عامة، وذلك نتيجة تداخل شبكة من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والنفسية، فبدأ مسلسل التجميع العائلي لأسر المهاجرين، مما منح حركة الهجرة الخارجية توازنا أكثر بعد أن كانت خاصة بالذكور القادرين على العمل فقط. بل إن الأمر لم يقف عند تجمعات للأسر فقط بل للعائلات الكبرى والدواوير أحيانا، وهو ما يعبر عنه بريان بالقول: «يفسر الانتماء إلى مجموعات فلاحية مستقرة وناطقة بالأمازيغية نجاعة شبكات الهجرة القروية التي نسجت، وقد نجم عن ذلك تجمع المنحدرين من نفس المناطق المغربية في نفس مناطق الاستقبال» (**ج. ف. تروان**، 2006: 289).

172- ويتفق معه أيضا في نفس الفكرة عبد اللطيف الفلق، محددا منتصف السبعينات كمنعطف انتقلت فيه الهجرة نحو اروبا من مشروع الهجرة المؤقتة لتتحول تدريجيا إلى إقامة شبه مستديمة - غير معلن عنها-.(2000: 165.)

حاليا تعتبر الهجرة الأسرية للبلاد الأوروبية هدفا أساسيا للراغب في مغادرة الدوار، وقد جاءت أغلب اتجاهات المستجوبين من السكان المستقرين أو حديثي العهد بالهجرة معبرة على طموح مشترك عنوانه الخلاص من حياة البؤس والفاقة التي يفرضها واقع المنطقة، وبالتالي استبدالها بالرفاه الاقتصادي والاجتماعي الذي توفره الحضارة الأوروبية للمهاجرين إلى بلدانها. فالهجرة للبلاد الأوروبية التي تعتبر الوجهة الوحيدة المطلوبة لسكان منطقة البحث الراغبين في مغادرة البلد، لأنها تضمن للمهاجر وأسرته حياة أفضل مقارنة مع ما هو متاح له في بلده الأصلي. وتتغذى هذه الاتجاهات بالنجاحات التي حققها المهاجرون سابقا بالنسبة لأنفسهم وأسرهم من حيث وفرة الأموال وتغير اعتبارهم الاجتماعي، ومستوى استفادتهم من ضمانات تأمين اجتماعي وصحي بالبلاد الأوروبية.

تصريحات المستجوبين التي توضح قيمة الهجرة الخارجية في توفير ظروف حياة مادية ومعنوية كريمة للمهاجر وأسرته كانت كثيرة، وعامة، ومشتركة بين الرجال والنساء. وهي تعبر عن شرح لما تلبيه الهجرة من حاجات اقتصادية ونفسية واجتماعية في نفس الوقت. إلا أن الأزمة الاقتصادية التي تمر بها عدد من البلدان الأوروبية خلال السنوات القليلة الأخيرة، وخصوصا إسبانيا التي كانت لوقت قريب وجهة مفتوحة أمام المهاجرين الجدد، قد قلص من مستوى إقبال الشباب على مغامرات الهجرة السرية «الحريك» لبلوغها. كما تراجع الدعم الاجتماعي الذي كان يحظى به منذ سنوات. دون أن يعني ذلك تراجعا في دعم وتشجيع خيار الهجرة الخارجية، خصوصا إذا كان يحمل ضمانات العمل والاستقرار، ويستمر التشجيع قويا على بلوغ الدول التي لم تتأثر كثيرا لحد الآن بتداعيات الأزمة الاقتصادية، والتي مازالت تلبي لمواطنيها وللمقيمين على ترابها مختلف الحاجات التي تضمن حياة كريمة للمهاجر وأسرته، أو بتعبير آخر حياة أفضل من الحياة التي تتوفر له في بلده الأصلي.

إن واقع الهجرة بمنطقة البحث متعددة ومتغيرة زمانا ومكانا، فإذا كان الفقر[173] والحاجة للمال، والصراعات الناتجة عن توزيع الندرة الاقتصادية، يعتبران الخيط الرابط بين الهجرات الداخلية والخارجية، ومختلف المراحل التي مرت بها. فإن دوافع الهجرة انتقلت من عوامل الطرد إلى حدود نهاية السبعينات، لتوجه بشكل تصاعدي، متسارع، وواضح بعوامل الجذب خلال ما تبقى من مرحلة الهجرة نحو الشمال بالخصوص. وإذا

173- والفقر مفهوم متغير، إذ انتقل من الدلالة المعيشية المادية والنقدية في المرحلة الأولى، ليعبر عن غياب حاجات ورغبات اجتماعية وحقوقية وسيكولوجية أيضا في المرحلة الراهنة.

كان الهدف السابق للهجرة الدولية هو تحقيق الأمن الغذائي للمهاجر وأسرته، فإنه انتقل في المرحلة اللاحقة إلى توفير الأمن الاجتماعي والمهني والصحي والحقوقي.

وإذا كانت الهجرة الفردية في السابق ظلت محكومة بدافع ضمان استقرار الأسرة في القرية فإنها تحولت في المرحلة اللاحقة، وأصبحت تتم تحت داعي تحسين أوضاع أسرة المهاجر، من خلال انتقالها إلى المجال الحضري والتخلص من بؤس حياة البادية. وفي مرحلة تالية الانتقال إلى أوروبا للتخلص من أوضاع «تخلف البلد الأصلي»، والاستقرار بها نهائيا لضمان مستقبل أفضل. ويبرر المهاجرون والراغبون في مغادرة البلد الأصلي هذا الخيار بهشاشة الوضع الاقتصادي، كندرة فرص العمل، وضعف الخدمات الصحية والاجتماعية المتوفرة بالمغرب، و حتى فساد الإدارة المغربية[174].

إن الأمر يتعلق عموما بقياس التوتر والفارق الموجود بين إمكانيات الوفاء بمتطلبات الحياة الشخصية والأسرية بأبعادها التي تدركها الأسر والأفراد بمنطقة البحث، والتي عبر عنها المبحوثون بتصريحات لا تخلو من حمولات هوياتية متغيرة من مستجوب لآخر، بل فلنقل أنها متأرجحة بين ال «هنا» وال «هناك»، وبين «نحن لدينا» و»هم لديهم» في سياق مقارنة بين تلبية وسلب شروط ومقومات الحياة الاجتماعية المطلوبة. فالهجرة كتعبير عن رفض للفقر والهشاشة والتهميش ليست سوى التعبير العملي عن هذا الرفض الراسخ لهذه الظواهر في الحياة الجماعية العادية والمحلية. هذا الرفض الذي يعود للظهور حتى بعد الهجرة في بلد الاستقبال عند الكثير من المهاجرين أو عند أبنائهم. فمن خلال عدد من الدراسات[175] التي أنجزت حول أبناء المهاجرين تأكد ذلك الصراع الذي يبرز بين الأجيال حول عناوين الهوية ومستوى الاندماج، إضافة إلى أزمات في العلاقات مع المجتمع الأروبي المستقبل، مما أنتج وما زال ينتج سلوكات متباينة كتعابير عن مستوى التكيف أو الرفض الصريح والضمني للحياة هناك.

إن الهجرة الدولية بمختلف مراحلها تختصر جزءا من ثقافة البحث عن شروط الحياة الكريمة كما يتصورها الريفيون، بحث عن الأمن الغذائي الاقتصادي والاجتماعي

174- وهذا ما يلتقي مع النتائج التي توصل إليها موسى كرزازي أيضا في: (**M. Kerzazi,** 1995: 197)

175 - مع كثرة المقالات والكتب التي نشرت وتنشر باستمرار بالمغرب أو بالخارج نذكر هنا مثلا ما **جاء في** عدد من المقالات التي نشرت بمؤلف حول أعمال الندوة التي عقدت يومي 12 و13 مايو 1999، تحت إشراف أكاديمية المملكة المغربية، والتي ذكرت ضمن لائحة المراجع المعتمدة، وبالخصوص مقالي عبد اللطيف الفلق والمكي بن طاهر.

والنفسي كشكل من أشكال المقاومة من أجل توفير متطلبات وجود اجتماعي متوازن ومرضي، وبالمقابل هروب من الفقر والغبن وكل اسباب ومظاهر الضعف الاجتماعي. وإذا كانت فكرة العودة التي كانت محايثة لسلوك المهاجرين الأوائل نحو أروبا قد تقلص تداولها نسبيا بعد السبعينات، فإنها قد عادت بقوة بعد الأزمات المالية والاقتصادية التي اجتاحت عددا من الدول الأوروبية، وخصوصا إسبانيا التي تؤوي عددا مهما من المهاجرين من منطقة البحث.

مع تراجع فكرة الاستقرار النهائي ببلاد المهجر نسجل عددا من المبادرات التي تهدف للاستثمار بالبلد الأصلي، والتي بدأت تساهم في ظهور بؤر تنموية محلية رغم محدودية قدراتها، وخصوصا في التجارة الصغرى والخدمات. كما أن بعض الأفراد المتعلمين من المهاجرين بدأوا يهتمون بالعمل ضمن مؤسسات المجتمع المدني محليا وأوروبيا من خلال البحث في إمكانيات استثمار سياسات التعاون والتنمية التي تتبناها الدول والمنظمات التنموية الأوروبية، أو حتى لعب دور الوساطة بين الضفتين لخلق جسور تعاون بين المهاجرين لخلق تنظيمات مدنية تحقق مثل هذا الهدف[176].

176 – نسجل هنا مبادرات مصطفى بولحراك الذي بدأ بالعمل ضمن منظمات المجتمع المدني منذ التسعينات لتحقيق مشاريع تنموية ويحاول لعب دور الوساطة بين المكونين التنمويين المغربي والاسباني، وهو ما حقق عددا من المشاريع خصوصا بدواوير تزاغين وآيت زكري وآيت داود. لكن لم يصل للحجم الذي يمكن ملاحظته في عدد من المناطق الجنوبية للمغرب، وخصوصا بالأطلس الصغير. ويمكن العودة لكتاب لزكية داود قصد الاطلاع على تجربة خاصة وفريدة للنجاح الذي حققته مبادرة أحد المهاجرين المسمى جمال من خلال نشاطه الجمعوي الذي انطلق بتأسيس جمعية سميت في البداية «عودة وتنمية» ثم أصبحت في ما بعد تسمى «هجرة وتنمية» بهدف تحقيق تنمية محلية مستدامة بمنطقة تالوين التي ينتمي إليها. وأقصد:(**Z. Daoud, 2004.**)

خلاصة الفصل

كخلاصة عامة لما سبق، يمكن القول أن ممارسة الأنشطة الاقتصادية الزراعية وغير الزراعية بالريف الأوسط الشمالي يعبر عن تجليات للتحول الذي تعرفه مختلف مكوناته بشكل من التوتر بين التوازن والاضطراب، حيث يلاحظ تراجع واضح في قيم ممارسة الزراعة كحفاظ على الهوية والانتماء وكضمان وحيد في توفير «العولة» التي تحمي الأسرة ككل من تقلبات موارد الاقتصاد الأسري بالبادية.

لاحظنا حاليا تنام شديد لهاجس الربح والدخل الفردي، وبروز الفردانية داخل الأسرة الواحدة كاختيار أملته عدة عوامل وظروف مستجدة. ويعتبر الإحساس بالاغتراب، نتيجة اختلال التوازنات التقليدية، على مستوى قواعد المنافسة في الإنتاج والاستهلاك محليا، عاملا مهما من العوامل التي تساهم في زيادة التعطش الاجتماعي للكسب المادي والمالي لدى نسبة مهمة من الأفراد والأسر بمنطقة البحث. وهذا ما نتج عنه سيرورة مستمرة من التحولات على مستوى التمثل والسلوك لدى القرويين المستقرين بمنطقة البحث، والتي تساهم في تغذية التخلي التدريجي عن الزراعة التقليدية والبحث بالمقابل عن موارد اقتصادية بديلة تكون أكثر ضمانا للأمن الغذائي والمالي للأسر القروية حتى وإن كان ذلك سيمر عبر تناقض مع القيم التقليدية للمجتمع المحلي. وتمثل الهجرة وزراعة القنب الهندي بجماعة اسنادة خير مثال على ذلك.

فممارسة الأنشطة الزراعية المتوارثة بالمنطقة تراجعت بوتائر متباينة، ولا يمكن فهم اتجاهات الفلاحين منها إلا في ضوء علاقات اتصالها أو انفصالها ببقية الأنشطة الاقتصادية الأخرى المستمرة أو المستجدة بالمجال الذي يدركه المجتمع المحلي عبر السيرورة الزمنية لتحولات حاجات الأسرة القروية بالريف الأوسط الشمالي. فكل الأنشطة الاقتصادية المزاولة على مستوى كل أسرة تبدو في نظر أفرادها مكملة لبعضها البعض، وكل واحدة منها قابلة للتحول نحو البروز أو الاختفاء في علاقة وطيدة بتحولات نظام محايث من القيم والأفكار والمعتقدات بخصوص مقتضيات الحياة الأسرية المطلوبة.

لذا فالنشاط الاقتصادي بمنطقة البحث يعبر بشكل قوي عن الأبعاد المقاومة كاستراتيجيات تهدف لربح رهان الأمن الاقتصادي الأسري كأولوية وحاجة لضمان الحياة الكريمة

للأسرة القروية بالمنطقة. إلا أن الهجرة الخارجية لليد العاملة النشيطة وذات الخبرة في تقنيات الإنتاج للموروث الاقتصادي التقليدي، بالموازاة مع تجدد العادات الاستهلاكية التي فرضها وما زال يفرضها بالتدريج نمط الاقتصاد الرأسمالي العابر لكل الحدود، والذي يستمر في غزو المناطق القروية بالمنطقة، قد أفرغ بشكل واضح مضامين ومكونات الاقتصاد المحلي من قيمته التقليدية وفرض حالة من الاغتراب التي نجمت عنها متراجحات جديدة غير متوازنة. فقوة المال أضعفت قوة الادخار، ومنطق الربح المالي فكك هيكل منطق البركة. مما جعل الفلاحين وأسرهم يعكسون طموحاتهم الاقتصادية على الخارج بشكل متزايد، وذلك لافتقار المجال المحلي لموارد وفرص إنتاج وتبادل واستهلاك تحقق الأهداف الأساسية لنظام الحياة الاجتماعية التي أصبح يدركها الجميع في بعدها العالمي والوطني أكثر منه في ضيق مجالها المحلي.

وفي غياب محفزات تستقطب نشاط الشباب والفئات القادرة على العمل من المجتمع المدروس سيستمر انتظار البديل والبحث عنه خارج المحلي، لأن مكونات المجال الاقتصادي المحلي لم تعد مناسبة لنظام الحياة الاقتصادية المطلوبة واتجاهاتها المتجددة. وهذا يضعف باستمرار إمكانيات المقاومة المحلية مع اشتداد تيار العولمة الاقتصادية وغزوها الشديد للسوق المحلية.

الفصل الرابع

المجال الثقافي القيمي

«أنا لا أريد أن يكون منزلي محاطا بجدار من كافة النواحي ولا أريد أن تكون نوافذي مسدودة. أريد أن تكون ثقافات كافة البلدان منتشرة حول منزلي بحرية. ولكنني أرفض أن ينسف من قبل أي منها.»

مهاتما غاندي

يختزل مفهوم القيم[177] الثقافية معنى المعايير المرجعية للسلوك والعلاقات والمعاملات بين الناس. فنسق القيم هو الموجه الواعي المطلوب اجتماعيا لسلوكات الأفراد، بل هو الضمير الداخلي المستبطن من قبل كل فرد، يأمره وينهاه، راسما حدود علاقات الفرد بذاته وبالعالم المحيط به. وهنا يمكن أن نتحدث، تجاوزا، عن نظام من القيم الريفية التي تحدد العلاقات الاجتماعية داخل الأسرة وخارجها، إلا أن مستوى ثبات وصرامة وشمولية هذا النظام يجعلنا نقر منذ البداية بقوة التحولات التي يتعرض لها نتيجة أكثر من عامل واحد.

إن مدى سرعة أو بطء تحول القيم الثقافية، ومنابع إنتاجها وترسيخها، يمثل ظاهرة اجتماعية وتاريخية مشتركة بين كل المجتمعات الإنسانية. إذ يتم التمييز باستمرار بين ما يسمى نظام القيم التقليدية والنظام القيمي المعيش[178]. إلا أن هذا التمييز الذي يقطع الزمن، نظريا، إلى فترات وهمية ذات أنظمة متمفصلة تتجاوز بعضها بعضها يجب ألا يحجب

177 - يستعمل مفهوم القيم بدلالات مختلفة باختلاف مجالات وحقول التداول، فتأخذ مدلولات اقتصادية أو رياضية أو فلسفية أو سوسيولوجية، لكن يمكن اعتبار تعريف القيم كما ورد بالمعجم الفلسفي لجميل صليبا (1973)، في مواد: القيمة، المبدأ، المثالية، المثل الأعلى، بكونها: «المثل والمبادئ التي توجه سلوك الناس وتنظمه» مناسبا لسياق اشتغالنا في هذا البحث، مع اعتبار التقدير الذي يكنه المجتمع للقيم التي يتبناها ويحرص باستمرار على نقلها للوافدين الجدد عليه قصد تحقيق الانسجام بين السلوكات والاختيارات الفردية والجماعية، عملا على حفظها كجزء من النظام الاجتماعي.

178- استعملت رحمة بورقية هذا التمييز في سياق حديثها عن التحولات القيمية العميقة التي أصبح يعيشها المجتمع المغربي، ووصفته بالتمييز المبتذل. (2011: 18).

دلالة الاتصال واستمرارية سيرورة الحياة الاجتماعية. فالحديث عن النظام التقليدي والنظام المعيش في صيغة تعاقب وحدتين منفصلتين، وتعويض الثانية للأولى، بشكل يحيل إلى معنى موت الأولى، يسهل دحضه بتاريخ وواقع المجتمعات الإنسانية بمختلف تنوعاتها.

إن تاريخ أي نظام للقيم الثقافية هو تاريخ متصل تتابعت حلقاته بشكل مستمر، وتفاوتت سرعات تحولاته تبعا لميزان قوى الدفع والكبح. أو بتعبير آخر تبعا لاستراتيجيات المجتمع وأولوياته وقدراته وإمكاناته من جهة، وتبعا للإكراهات والتهديدات التي تعترض تحقيق غاياته على مستوى تدبير وجوده وحفظه من جهة أخرى، وذلك باعتماد المجتمع أشكالا من الموازنة والتكيف بين حاجاته للبقاء والتطور معا، مزاوجا ومركبا بين قيم توصف بالقيم المحافظة وأخرى بالقيم المحركة[179].

وفي هذا الفصل سنحاول التركيز على القيم الثقافية المعتمدة بالأسرة الريفية القروية كقيم تأخذ أبعاد المقاومة ضد الضعف والتلاشي للوجود الأسري. وسنعتمد في ذلك تقسيما نظريا ثنائيا، الأولى هي القيم التي تهدف لحفظ التماسك الداخلي وتثبيت قوة العلاقات التضامنية اللامحدودة بين أفراد الأسرة وامتداداتها العائلية والمحلية أحيانا، والثانية هي تلك التي توجه العلاقات الخارجية للأسرة والهادفة لحماية بنيتها الداخلية من تهديدات الثقافة القيمية الخارجية التي يمكن أن تكون مصدر خطر أو أذى على نظام العلاقات الأسرية الحميمية والخاصة.

أولا: مقاومة الضعف والتفكك الأسري الداخلي

إن تصور الأسرة ككيان اجتماعي منسجم وقائم على قيم التضامن والتعاون والعلاقات الودية بين أفراده ليس وصفا لواقع مطلق معيش عبر كل الأزمنة والأمكنة، بل هو تعبير نظري تجريدي عما يطمح الإنسان لحدوثه وتحققه كتجسيد لصورة الوضع الأسري السليم من كل الاختلالات. إنها فكرة فلسفية سابقة عن الواقع الاجتماعي، وتصور يسعى

179 – صنف أحمد كمال أبو المجد ضمن سياق تحليل ديني إسلامي القيم إلى مجموعتين كبيرتين، الأولى مجموعة القيم الحافظة، وهي قيمة «الانتماء والولاء والوفاء»، وقيمة الإيثار، وقيمة الاعتناء الخاص بالعلاقات الأسرية الداخلية، وقيمة الحرص على استمرارية وحدة الأسرة. أما المجموعة الثانية فهي مجموعة القيم المحركة، وأولها الإيمان بالعلم منهجا لفهم الكون وقوانينه، وثانيها إعلاء قيمة العمل وإحاطته بأخلاقيات تخدمه، ثم ثالثها إرهاف الإحساس بالوقت. (2011: 17.)

المجتمع لترجمته إلى إنجاز. فالحياة الأسرية الواقعية مجال علائقي تخترقه الكثير من التكاملات والتحالفات والتوازنات الدقيقة، كما تخترقه التناقضات والتوترات والأزمات التي قد تهدد حدتها أحيانا توازنه الداخلي أو قيمته واعتباره داخل النسق الاجتماعي الأوسع، وذلك نتيجة أسباب مختلفة. ومن أهم ما تقاوم الأسرة ظهوره واستمراره نجد موانع وصعوبات تأسيس الأسرة وعوامل التفكك الأسري والهشاشة الاجتماعية وكذلك الدونية والإقصاء الاجتماعيين.

1. التنشئة الاجتماعية لتكوين أسرة

إن مرحلة الشباب[180] في حياة الأبناء والبنات **(احوذريان/ذيحوذريين)** تعتبر مرحلة الانتقال من سن وصاية الآباء لمرحلة القدرة على تحمل المسؤولية الشخصية والأسرية، لكن لا تبدأ مسؤوليات الشباب فعلا وممارسة بمعيار الاعتراف الاجتماعي إلا بالزواج وامتلاك بيت أسري. ويقوم الآباء منذ سن مبكرة بتهييء أبنائهم وبناتهم لهذا الأمر وفق استراتيجيات مختلفة ومتدرجة على سلم زمني تتحدد إحداثياته على محور عمر الشاب أو الشابة. وتضبط الأسرة تركيبات التنشئة الاجتماعية لأبنائها وبناتها تبعا لمتغيرات كثيرة، كحجم الأسرة وموقع الولد أو البنت ضمن ترتيب إخوته، والمستوى الاقتصادي والتعليمي للآباء والإخوة الكبار، ومستوى الأسرة الاقتصادي والاجتماعي، ومدى كثافة علاقاتها الخارجية ببقية المجتمع المحلي. فتتوزع الوظائف والأدوار بين الكبار داخل الأسرة بشأن الاهتمام بالصغار، بما يساعد على تنشئتهم حتى يصيروا أهلا لتحمل مسؤولياتهم الاجتماعية والأسرية مستقبلا. ويركز رهان التنشئة على مختلف الأبعاد البيولوجية والنفسية والاجتماعية للفرد حتى يغدو شخصا فاعلا ومندمجا ضمن مجال

180 – يتم الخلط أحيانا بين مفاهيم الشباب والبلوغ والرشد والمراهقة، باعتبار أنها كلها تدل على المرحلة التي تفصل بين حال الطفولة التي تناسب سن الوصاية وحال الرجولة والمروءة التي تناسب سن تحمل المسؤولية. لكن كلمة البلوغ تحمل دلالة بيولوجية وكلمة الرشد ذات بعد عقلي في حين أن مصطلح المراهقة إلى جانب كونه يعبر عن حالة اضطراب نفسي غير قابل للقياس الدقيق فهو لا وجود له في القاموس الاجتماعي المحلي. لذا فاستعمال كلمة الشباب أكثر دلالة على المرحلة التي يكون فيها الأشخاص مقبلين على الزواج، لأنه مباشرة بعد الزواج يعتبر الشخص رجلا أو امرأة. ويحمل مفهوم مرحلة الشباب، إضافة لمعناه الاجتماعي المحلي، عددا من الدلالات الإحصائية أو السياسية أو الدينية، ويتأثر بأنظمة التدبير المعتمدة ضمن كل نسق اجتماعي. ففي أوروبا مثلا، مع شدة مأسسة المجتمع، فهو يحمل معنى رسميا، أصبح يدل على السن الفاصلة بين الثامنة عشر من العمر التي تعتبرها القوانين الرسمية نهاية مرحلة الوصاية الأبوية وبين نهاية الدراسة بأسلاك التعليم العليا.

وهي أيضا موضوع لخصوصيات تتحدد بعناوين استهلاكية مثل الموضى والهوايات والأذواق.

(J. D. Reynaud, 2004: 198)

ونظام وجوده الاجتماعي بمختلف طبقاته وامتداداته. ولعل أهم عنصر يتم التركيز عليه في هذا السياق هو توجيه جنسانية الابن أو البنت وفق نظام القيم والأعراف والمؤسسات الاجتماعية التي تتبناها الأسرة من أجل إعادة إنتاج نفسها، وهذا يتم عبر صياغة وتفعيل استراتيجيات تنشئة اجتماعية تسمح بتشجيع الأجيال الشابة على تحمل المسؤولية في المستقبل من خلال توجيهها نحو محاكاة نسبية للنموذج الأسري الذي يجمع بين المعتاد والمطلوب اجتماعيا.

فالزواج بالريف الأوسط الشمالي وسيلة عملية لضبط الجنسانية الغريزية عند البالغين، بشكل يضمن توجيهها نحو التكاثر الذي يضمن ويحفظ استمرار الحياة الاجتماعية المنظمة، والتي تتوزع فيها الأدوار وفق نظام دقيق للعلاقات بين مكونات الجماعة الأسرية، وبينها وبين محيطها الخارجي ببعديه البشري والطبيعي. فالزواج طقس مرور من حالة العزوبة لحالة النسوانية والرجولة، مع اعتبار لكل الحمولات الثقافية المرتبطة بكل مفهوم على حدة. ففي الوقت الذي يساعد فيه المجتمع الشباب الراغبين في الزواج ويشجعهم على تكوين أسر، نجد أنه في جانب مقابل يقاوم كل ما يمكن أن يمنع أو يصعب ذلك، وخصوصا «الانحراف الجنسي» و«العنوسة».

1.1. التوجيه الجنساني[181]

إذا كان الإنسان من حيث بيولوجيته فصيلة حيوانية، فإن جنسانيته تطرح نفسها كقطيعة مع الطبيعة الحيوانية، فسلوكه الجنسي هو تجل من تجليات مروره من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة. فالحاجة الجنسية هي حاجة طبيعية، إلا أنه، حسب إريك فايل، "إلى جانب هذه الحاجة الغريزية يكون الإنسان لنفسه رغبات أيضا. أي حاجات كونها بنفسه، رغبات ليست في طبيعته بل اكتسبها. والغريزة الجنسية توجد لديه كما توجد لدى جميع الحيوانات، لكنه لا يقنع بامتلاك الطرف الآخر، بل يريد أن يكون محبوبا لديه أيضا(**E. Weil,** 1974: 7.) .

181 – اقتبسنا هذا الإصطلاح من كتابات عبد الصمد الديالمي الذي يميز بين مفهومي الجنس والجنسانية، معتبرا أن مفهوم الجنس الذي يدل على تصنيف وممارسة طبيعية غريزية لا يعبر عن المعنى الذي تأخذه الجنسانية كبناء اجتماعي، أي كقراءة للمعطى البيولوجي في اتجاه معين من دون أن يكون المعطى البيولوجي محددا في نهاية المطاف. إذ أن الهوية الجنسية ما هي إلا مستوى من مستويات الشخصية الجنسانية. فالجنسانية في نظره تتوزع على خمس مستويات: سيكو–فيزيولوجية (الشهوة...)، ورمزية ثقافية (الختان...)، ونمطية (طرق الجماع وأوضاعه...)، ومؤسساتية (زواج – بغاء...)، وإيديولوجية (مرجعية الشرعية). (ع. ص. **الديالمي**، 2009: (15–13)).

إذا كان «إريك فايل» يرى أن تعويض الغريزة الجنسية الحيوانية العفوية بجنسانية إنسانية متجاوزة للأولى هو تعبير عن رفض الإنسان لطبيعته الخالصة، والتأسيس بالتالي لجنسانية تتجاوز الطابع الغريزي للسلوك الجنسي لديه، فإن كلود ليفي ستراوس يرى أن ضبط الجنسانية الإنسانية هي أساس القواعد الاجتماعية والثقافية، ونقطة تمفصل الطبيعي والثقافي في الإنسان، وذلك من خلال التحريم الجنسي للأقارب(**C-L. Strauss,** 1967: 14.)، بغض النظر عن تعدد دلالات القرابة المختلفة من جماعة إلى أخرى.

وهذا ما ذهب إليه «فرويد» أيضا، بقوله أن الحضارة قد فرضت قيودا على الرجال والنساء معا بدءا بحظر اختيار الموضوع الجنسي من بين الأقارب... فالحضارة المعاصرة، حسب رأيه، تعترف بالعلاقات الجنسية شرط أن يكون أساسها الزواج، كما لا تتردد في إعلان عدم قبولها بالجنسانية بوصفها مصدرا مستقلا بذاته للذة وفي إعلان عدم استعدادها للتسليم بها إلا بصفتها عامل تكاثر ما أمكن(**س. فرويد،** 1977: 62-60.). وهذا الأمر الذي يسري على المجتمعات الإنسانية التي أجملها فرويد تحت مسمى الحضارة المعاصرة يسري على مجتمع البحث بالريف أيضا.

وعند التعاطي مع الممارسة الجنسية كوسيلة للتكاثر فقط، فإن العضو التناسلي يمثل بهذا المعنى الأداة الوحيدة لتلبية الحاجة الجنسية لدى أفراد مجتمع البحث، ويجري بالمقابل منع وتحريم مختلف التلبيات الخارجة عن النطاق التناسلي بوصفها انحرافات. ليبقى المعطى الجنسي المسموح به اجتماعيا مقيدا بمجموعة من الشروط التي تحصر الجنس ضمن حدود ضيقة لا تعترف باللذة إلا كمحفز لتحقيق الحاجة إلى استمرار حياة المجتمع، وهي تختزل في حدود مؤسسة الزواج التي تحكم بناءها مقتضيات يتركب فيها العرف المحلي والشرع الإسلامي والقانون المدني الذي تتبناه الدولة. ويتباين مستوى التسهيلات والتعقيدات المرتبطة بالزواج بمعايير منظومات القيم الثقافية التي يتبناها كل مجتمع محلي صغير بمنطقة البحث.

إذا كانت ممارسة الجنس خارج الزواج كمحاولة تجاوز لوضعية الحرمان المؤقت أو المزمن من قبل الأفراد البالغين داخل المجتمع المحلي، فإنها تتم بأشكال سرية متباينة بعيدا عن الرقابة الاجتماعية. وفي غياب البدائل الجنسية خارج مؤسسة الزواج ضمن المجال الذي يعيش وسطه أفراد المجتمع والأسرة فإن اكتشاف وتلبية اللذة الجنسية من قبل غير المتزوجين يتم أحيانا باللجوء لاستغلال بعض المكونات الطبيعية النباتية أو الحيوانية، أو

بالممارسات الجنسية الفردية كالعادة السرية مثلا، أو حتى بالاعتماد على تجارب جنسية تطبيقية تلبيها العاملات الجنسيات بالمجال الحضري بالنسبة للشباب المهاجر أو المتنقل إلى المناطق الحضرية الراغب في ذلك[182]، كما يمكن أن تكون هناك حالات تجارب جنسية غير فرجية متخفية بين الشباب من الجنسين، لكنها تكون نادرة ومحكومة بهاجس التوفيق بين إلحاح الغريزة وتلبية الرغبة الجنسية وبين الاستجابة للقيم الاجتماعية والدينية التي تمنع مثل هذه الممارسات.

كل مثل هذه الاختيارات المذكورة وغيرها يمكن أن تتم، لكنها تبقى دائما تحت وطأة هاجس ضرورة الحفاظ على قيم الشرف التي تتخذ مظاهر العفة اجتماعيا. لكن مادام أن الولوج لمؤسسة الزواج يتطلب تعارفا أوليا بين المقبلين والراغبين فيه، فإن كل مجتمع يسمح بلقاءات تعارف ممكنة، سواء كانت دائمة أو مناسباتية بين الشباب من الذكور والإناث، لكنه يمارس رقابة على نوع العلاقات التي تنتج عن فرص التعارف تلك وتتبعا لتطوراتها في ما بعد بهدف توجيهها أو إعادة صياغة مساراتها بما يخدم أهداف وقيم المجتمع الحاضن لتلك العلاقات.

ففي مجتمع البحث مثلا يتم التسامح مع عدد محدود جدا من أصناف اللقاءات والعلاقات بين الرجال والنساء خارج مؤسسة الزواج، بحيث إن الرقابة الاجتماعية تشتد أكثر بصدد علاقات الجنسين حين لا تدخل تحت عناوين القرابة. لكن مساحة من التسامح تنفتح أمام هذا المنع من خلال استغلال مناسبات متنوعة، كالأعراس والأعياد والحفلات، وحتى خلال بعض محطات مواسم العمل الفلاحي، كمناسبات التعاون الجماعي المختلطة أحيانا «**اذويزة**»، لخلق جسور تعارف وتواصل بين الشباب من الجنسين في المجال العمومي المفتوح والمراقب. ويتكرر الأمر حتى خلال فصل الربيع حيث تخرج الفتيات لجمع العشب، وكذا عملية جلب الماء التي تخصص بالنهار للنساء، حيث تتاح للشباب فرص التلاقي بناء علاقات حب (**آريضا**)، دون أن يصل ذلك لحد السماح بالخلوة التي قد ينجم عنها عمليات جنسية غير شرعية بمعياري الثقافة والتدين الأسريين بالدرجة الأولى.

إذا كان المجتمع يبدي بعض التسامح مع غير المتزوجين من الشباب صغار السن في سياق استراتيجيات تشجيع علاقات تعارف وتقارب قد تفضي للزواج، فهو يبدي من جهة مقابلة تشددا أكبر في محاربة علاقات «الانحراف» المتنوعة، والتي تأخذ في أقصى حدودها،

182 – يعمم الديالمي مثل هذه التجارب التطبيقية التي تقدمها العاملة الجنسية على شباب العالم القروي المغربي، باعتبار أنها تسمح بالتعلم الجنسي لهؤلاء الشباب. معتبرا أن العمل الجنسي يعبر عن سياسة عمومية غير مهيكلة، أصبحت منفلتة من كل السلط، لتبقى تحت رحمة سوق أقوى من كل القيم. (2009: 55).

حسب النعوت المتداولة محليا، إما صفة المثلية الجنسية عند الذكور **(الزامل / الزامر)**، أو صفة تعدد الشركاء الجنسيين لدى الإناث **(القحبة / ارقحبة)**[183]. وذلك تحسبا لما يمكن أن ينجم عن استمرارها وانتشارها من إمكان عرقلة تكوين الأسر مستقبلا. وتستعمل في سياق ذلك تبريرات تراثية محلية كثيرة معظمها مبنية على أسس دينية إسلامية. فالأمر يتعلق هنا بضبط السلوكات الجنسية خارج مؤسسة الأسرة عبر وسائل التواصل والتعارف والتلاقي بين الشباب غير المتزوجين ومراقبتها.

2.1. تجنب العنوسة

يعبر مفهوم العنوسة بالريف عن عجز شخص قد تجاوز العتبة التي تمثل نهاية فترة الشباب، وفق المعايير المحلية، من أخذ مسؤوليات الحياة الأسرية بعد الزواج. وينظر إليها كحالة سلبية تعبر عن فشل وضعف بل عن وجود عيب ما في حياة ووجود هذا الشخص ذكرا كان أم أنثى. ولكي تمنع الأسرة، كجزء من المجتمع العام، شيوع ظاهرة العنوسة وسط مكوناتها، فهي تعمل على ترسيخ القيمة الثمنة للزواج في مقابل القيمة المبتذلة للعنوسة لدى أفرادها البالغين تهييئا لهم للإقبال على تكوين أسرهم الخاصة مستقبلا. وهي بذلك تعمل على نشر ثقافة تقاوم واحدة من أهم صعوبات تأسيس الأسر.

تتجلى هذه المقاومة بداية على مستوى استعمال اللغة وحمولة المفاهيم، إذ يسمى الشاب الذي بلغ سن الزواج «**أعزري**» أي الشاب اليافع، بينما يسمى بعد تجاوزه لمعدل هذا السن وفق الأعراف المحلية، دون تمكنه من الزواج «**أعوزري**» أي العانس. وهذه التسميات تطلق على الذكور والإناث معا **(أعزري/ ذاعزريث - أعوزري /ذاعوزريث)**، فانقلاب التسمية والنعت يرافقه انقلاب في نظرة المجتمع للشخص من الإيجابي إلى السلبي، ومن المقبل على الحياة والمستقبل الواعد إلى اليائس والبائس المهمل.

وتختلف استراتيجيات مقاومة العنوسة حسب متغير النوع الاجتماعي، فالذكور أقل عرضة للتوجيه والرقابة الاجتماعية من الإناث، إذ أن إمكانيات تأسيس أسرة من قبل شخص مذكر تتوقف على توفره على مصدر عيش يكفي لإعالة نفسه وزوجته على

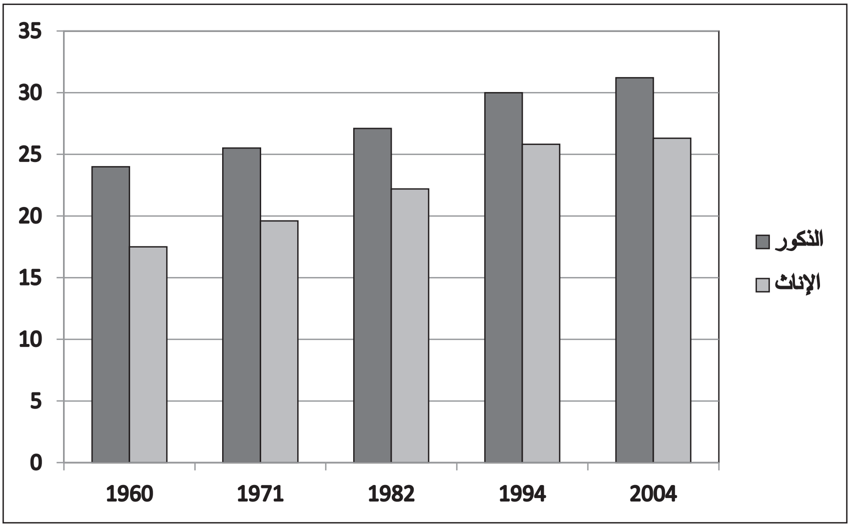
183 – تدل كلمة «القحبة أو ارقحبة» المتداولة بالمجتمع المبحوث على كل من تتعاطي الجنس غير الشرعي، بينما يميز عادة في التداول اللغوي العربي بين الزنا والبغاء. باعتبار أن الأول يكون بدون أجر بينما الثاني يكون بأجر، فالبغاء هدفه المال مقابل الجنس، لأنه يبقى موسوما بالمقايضة واللااختيار وعدم التجاوب الانفعالي والعاطفي، وفق ما جاء في كتاب: (**س. خياط**، 1992: 18 – 19).

الأقل، وتوفر بيت لسكنهما، إلى جانب قدرة بيولوجية تتيح له إمكانية المعاشرة الزوجية والإنجاب. ويمكن لمن تتوفر فيه هذه الشروط أن يعتمد على مساعدة أسرته وعائلته عندما يقرر التقدم لطلب الزواج. أما بالنسبة للإناث فالشروط تختلف وتتعدد، منها ما هو أسري وعائلي ببعديه الثقافي والاقتصادي، ومنها ما هو مرتبط بشخص البنت نفسها. كما أن قرار الزواج ليس بيد الشابة التي «لزمها الزواج» بالتعبير المحلي، بل هو بيد الشاب أو الرجل الذي يمكن أن تجذبه إحدى أو بعض مواصفات وجودها الشخصي والثقافي والسوسيو اقتصادي، ويبقى لها قرار القبول أو الرفض من حيث المبدأ، لكن دائما بعد المرور من نقاش أسري عام قد يساعد أو يعرقل استكمال مشروع الزواج حتى بعد القبول أو الرفض المبدئي للشابة التي بلغت السن المناسب للقدرة على تحمل مسؤولية الأسرة إلى جانب زوجها (**يازميت رمراك**).

لكل أسرة مواصفات لمشروع الزوج والزوجة الملائمة لأحد أفرادها الشباب، فيتم اختيار أو القبول بشريك المقبل على الزواج من خلال تركيب بين اختياراته ومطالب أسرته. لكن تدخلات الأسرة في زواج الأبناء تتغير من وحدة أسرية لأخرى، وإن كان مجتمع البحث يقر حاليا بنوع من التراجع لأساليب الضغط الأسري التي كان يمارسها الآباء على الأبناء المقبلين على الزواج مقارنة بالماضي. وإذا كانت كل أسرة تحتفظ بمجموعة من المطالب والأولويات التي تتعلق بالشريك المرغوب دخوله في علاقات مصاهرة معها، فإن ذلك يأتي من باب الاحتياط لضمان نجاح هذه العلاقات واستمرارها، بحيث لم يعد الزواج وسيلة استثمار أسري، كما كان في السابق، بقدر ما أصبح وسيلة «ستر» للابن أو البنت من حالة حياة «التيه» و«الضياع» التي تسببها حالة العنوسة.

الضغط الأسري يقوى عندما يتعلق الأمر بالبنت أكثر منه بالابن، ويزداد شدة عند الاقتراب من عتبة تجاوز مرحلة الشباب التي يتم تقديرها بعرف اجتماعي متغير على سلم الأعمار، بحيث يمكن تقدير هذه العتبة من خلال معدلات السن عند الزواج الأول. وهنا نجد أن تطور تلك المعدلات يزداد فيه قبول ارتفاع العمر العادي للزواج. وهو الأمر يسري على حالة المجتمع المغربي ككل وفق ما يمكن أن نستفيده من المعطيات الواردة بالمبيان التالي:

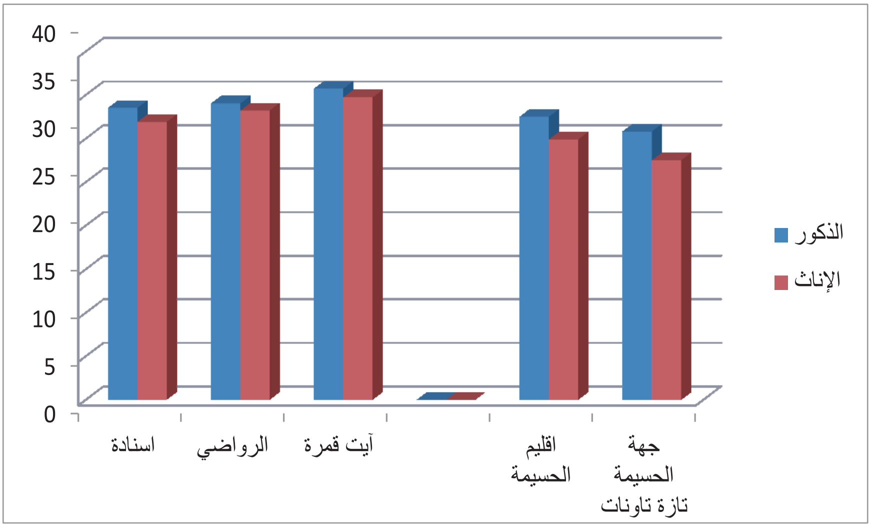
المبيان 10: تطور معدل العمر عند الزواج الأول على المستوى الوطني لدى الجنسين من 1960 إلى 2004



المصدر: مديرية الإحصاء، الإحصاء ع. س. س: 1960– 71 – 82 – 94– 2004

إذا كانت معدلات العمر عند الزواج الأول قد عرفت ارتفاعا مستمرا منذ الستينات على مستوى الوطن ككل، فإن هذه المعدلات في منطقة البحث قد تجاوزت المعدلات الوطنية والجهوية والوطنية كلها. وبالتالي فمفهوما العنوسة والشباب قد تجاوزا الدلالة التي تمنح لهما في الكثير من المناطق المغربية الأخرى، خصوصا في العالم القروي الذي مازال معدل سن الزواج الأول فيه وطنيا لا يتجاوز 30 سنة عند الذكور و26 سنة لدى الإناث، بحيث بلغ على التوالي خلال إحصاء 2004 كلا من : 5،29 سنة و5،25 سنة. وهذا أقل من المعدل بجماعة آيت قمرة القروية مثلا بحوالي ست سنوات لدى الذكور وتسع سنوات لدى الإناث. ومعطيات المبيان الآتي قد تضيء على جوانب من هذا الموضوع بشكل أفضل.

المبيان 11: حالة مقارنة بين معدلات سن الزواج الأول لدى الجنسين على المستوى المحلي لمنطقة البحث وعلى المستويين الإقليمي والجهوي، حسب نتائج إحصاء 2004.



المصدر: مديرية الإحصاء: نتائج الإحصاء العام للسكان والسكنى لسنة 2004.

هذا الارتفاع في معدل سن الزواج الأول بمنطقة البحث، إن كان يسهل تفسيره باحتياطات الشباب الذكور من دخول تجربة زواج فاشلة في غياب دخل مادي مريح، فإنه يصعب الحسم في تفسيره لدى الإناث، خصوصا وأن الشباب بالمنطقة يفضلون دائما الزواج بفتيات صغيرات عنهم في السن وأحيانا بفوارق كبيرة، مما يطرح احتمال تكرار الزواج ببنات بسن مرتفع من قبل الرجال الذين فقدوا زوجاتهم السابقات سببا في هذا الارتفاع، وإلا فإن هذه الظاهرة تستحق أن تدرس بشكل دقيق وتفصيلي أكثر وبتعدد في الفرضيات.

إذا كانت عمليات التنشئة الاجتماعية توجه في جانب كبير منها بمسألة تهيئ الأبناء والبنات للنجاح في بلوغ الحياة الزوجية واستمرارها، فإن مقاومة تهديد العنوسة عند البنات بالخصوص يتم تعزيزه بوسائل أخرى تتكثف أشكالها كلما تقدم السن بالبنت دون حصول زواجها، وتجمع تلك الوسائل بين تعديلات سلوكية واستثمار للعلاقات الاجتماعية والعائلية وصولا للتوسل بقوى روحية وغيبية ذات خلفيات دينية أو سحرية لتحصيل «القبول» في المستقبل.

الصورتان 29 و30: خارج وداخل محل ب«امريقة» مهيأ للاستحمام طلبا للتطهر من آثار الأرواح الشريرة ومن نحس العنوسة أيضا. (الرواضي، يونيو 2010)

تجنب العنوسة الذي يمثل رهانا أسريا تجاه الأبناء والبنات بعد بلوغهم سن الزواج يمثل تركيبا من الاستراتيجيات التي يتداخل فيها المكون الديني والسحري، وتستثمر في سياقه عدد من وسائل التأثير النفسي والاجتماعي الموجهة للمرشح للزواج وللخارج في نفس الوقت. فيتم تدبير ممكنات الحل عبر استغلال مكونات المجال الطبيعي والبشري الحيوي الذي يعيه المجتمع المحلي، بحيث يمكن أن يكون عبر زيارة أماكن مقدسة مثل منابع مياه للاستحمام والتطهر من «نحس العنوسة»، أو استعمال رقيات (**رحروز**) يحررها «فقهاء» متخصصون للتأثير في الشاب أو الشابة المطلوب زواجهما، أو استعمال وصفات لعرافين يدعون قدرتهم على التأثير في نظرة الغير تجاه البنت المهددة بالعنوسة، بما يجعلهم يقبلون باختيارها كمرشحة لعلاقة زواج ممكنة. وتعبر إحدى الكاتبات عن هذا التوتر الذي تخلقه العنوسة وتدفع عبره الشخص المعني للقبول بكل الوسائل التي قد تفتح أمامه باب الأمل والزواج بالقول:» إن التمنيات بخروج سحري من المأزق وانسداد أفق المستقبل تؤدي إلى تعطيل المنطق، وشدة التوتر الداخلي تجرف الإنسان الضعيف إلى دنيا الغيبيات» (**ك. صادر**، 1996: 75).

2. حماية التماسك الأسري

تتعدد الأسباب التي قد تؤدي لخلخلة العلاقات الحميمية لمكونات الأسرة الواحدة، مما قد ينجم عنه بروز مظاهر للتفكك الأسري المتمثلة في الطلاق أو الهجر بين الوالدين، أو حالات الخصام بين الإخوة، أو بين أحدهم وبين الأبوين، وهذا قد يصل لحد مغادرة أحد

الأفراد أو أكثر كرها لمنزل الأسرة. كما يمكن أن تؤدي أسباب خارجية للتفكك الأسري كفقدان أحد الوالدين نتيجة الموت، أو اختفائه لمدة طويلة أو غيرها من العوامل. لكن الأسرة تعمل على منع هذه الظاهرة، أو بالحد الأدنى التخفيف من نتائجها من خلال عدة استراتيجيات متغيرة، تبدأ من تهيئ الظروف لتكون أسرة جديدة تتفرع عن الأسرة الأولى، وتمر عبر التدخل العائلي لمحاولة منع تصدعات البناء الأسري المهدد بالتفكك عند انكشاف إرهاصاته الأولى، وصولا للعمل على استيعاب النتائج السيئة الواقعية أو المتوقعة من حدوث انفصال بين أفراد الأسرة التي صارت مفككة. ويمكن الوقوف عند بعض تلك الاستراتيجيات المعتمدة بالريف الأوسط الشمالي من خلال العناوين التفصيلية التالية:

1.2. إنجاح الزواج

أ - تأسيس الأسرة

إن الزواج، بغض النظر عن أبعاده التاريخية والتقليدية والشرعية والقانونية، هو علاقة «شراكة» و«عشرة» بين الزوجين، حسب تعابير المستجوبين، إلا أنها شراكة مشروطة وبحصص وأسهم وأدوار متفاوتة، فلحظة الزواج هي لحظة ولادة أسرة جديدة تتأسس على عقد[184] مكتوب بتعابير عامة لا تحيل إلا إلى بعض الدلالات الدينية كنكاح واجتماع ومودة وألفة ورحمة، لكنها بالحياة الاجتماعية لحظة تكاثف الرموز والطقوس لإخراج ما كان موجودا بالقوة إلى الوجود بالفعل. فالزواج «مكتوب عند الله»، والزوجين اختيرا لبعضهما في عالم الغيب قبل أن يتحقق اجتماعهما في عالم الشهادة. و»أذى الشياطين وارد في حق الزوجين». والتماس الأسباب لحماية علاقة الزوجية واجب ديني، من خلال قول دارج يحمل دلالات الحديث القدسي المنسوب للرسول الكريم، على لسان ربه: «**سبب يا عبدي وانا نكمل**»، ظل يتكرر بقوة في إجابات المبحوثين.

184 - هناك من يعتبر أن العقد الجنسي هو العقد الأول وأصل التعاقد الاجتماعي الذي تحدث عنه الفلاسفة مثل روسو وهوبز، فهو ظل عقدا منظما وحاملا لجنينية الحقوق السياسية. فالعقد الجنسي، حسب هذا التصور، هو بداية التاريخ السياسي للجنسين، وهو الكفيل بشرح كيفية تشكل الأبوية السياسية التي تعيشها المجتمعات الراهنة، وكذا فهم حياة المرأة كمواطنة تجاه المجتمع الأبوي وفهم الحق السياسي كحق باطريريكي أو حق جنسي، إضافة إلى تفسير وجود وسير المؤسسات الاجتماعية القاعدية كالأسرة والدين والثقافة والقانون، التي تشكل الأسس التي تحدد الوصف المسبق للوضعية التي تهم التمايز بين الجنسين. ويمكن الوقوف على تفاصيل مثل هذا التصور بالعودة مثلا لكتاب:
.(Pateman, 2010 .C)

مقاومة تفكك الأسرة يتطلب التدخل منذ البداية، من خلال تدابير وقائية مادية تبدأ بالمساهمة في اختيار الشريك المناسب لفرد الأسرة المقبل على الزواج، وتختلط بسلوكات واختيارات رمزية متعددة تستمر منذ لحظة الاتفاق على الزواج، وتتكثف لحظة العرس، لتستمر بعد ذلك بشكل أقل. فالبياض لون الطهارة والنقاء، يبدأ استعماله من اختيار علم العروس الذي يوضع فوق سطح البيت لإشهار الزواج، ويستمر مع فستان عرسها ولباسها حتى بعد الزواج لعدة أيام، والحناء «نبتة مباركة»[185] تزركش بها يدي ورجلي العروس لتثمين قيمة الجمال في أول يوم احتفال بعرسها، كعنوان للحياة المرغوبة وكعنصر إثارة، في غمرة طقوس ابتهال ودعاء زاجلة تحضرها النساء والبنات من أهل العروس. ومستهلها:

ارحني انغاي ذاميمون   ربي كين ذيميمان

أياموالاي اناغ أخاس اراضا ربي   ولا ذاسريث اناغ نتاث أمنضني

وهي تعني باللغة العربية:

الحناء التي في يدي مباركة   ربي اجعلهما مباركين

فليرض الله عن عريسنا   وعن سيدتي عروستنا هي أيضا

والعريس أيضا تقام له مراسيم احتفال يتخللها تزيين الأصبع الصغرى من يده اليمنى بالحناء[186]. ويردد فيها نفس المقاطع السابقة وتضاف لها أحيانا أبيات أخرى تدعو للعريسين بالرضا الإلهي، ومستهلها أيضا:

---

185 – إذا كان دلالات وضع الحناء على جسد العروسين بمنطقة الريف جمالية وتيمنية حسب مضامين الطقوس التي يتم ضمنها، فإنها في مناطق مغربية أخرى كمنطقة زمور، كما يحكي عنها «لاوست» في الماضي، كانت تمثل جزءا من الطقوس الوقائية، حيث كان الهدف من استعمالها حفظ عشق الزوج لزوجته وإبعاد أذى القوى الشريرة، ومباشرة بعد استعمال عجينة الحناء على جسد العروسة يكسر الإناء الذي عولجت فيه وتجمع أجزاؤه بعناية لتدفنها أم العروس في مكان خفي لا تطلع عليه أحدا آخر. (E. Laoust, 1915: 74).

186– في منطقة القبايل بالجزائر تكشف دراسة انطربولوجية حول موضوع الزفاف طقوسا معقدة بخصوص وضع الحناء على يدي العريسين، إذ تسودها الكثير من التفاصيل الدقيقة والاحتياطات في إنجاز العمل واستعمال الحناء. فمثلا تنقل الدراسة بتفصيل كيفية الاشتغال من قبل «القابلة»، والدقة المطلوبة في إعداد عجينة الحناء، إذ أنها في حفل العريس تخلط في ماء ساخنة مع ثلاث تمرات وثلاث بيضات وسبع حبات قمح، وتلون أجزاء محددة من اليد اليمنى للعريس، أما في حفل العروس فالتعقيدات تتضاعف، إذ تخلط مادة الحناء بماء استحمام العروس، لكن تضاف لها عدة مواد أخرى من ملح وسكر وفول وتمر وجوز وغيرها. وبعد أن تربط الحناء على جسد العروس يجب الاحتراس من فقدان أي جزء فائض من العملية، لأن وقوعها في يد شخص آخر قد يستعملها في ممارسات تصيب العروس مستقبلا بالعقم. ((G. Laoust-Chantréaux, 1990: (192 – 195).

أواح لواح أو براح ذ رحني   كاس ارحني أوشماس لوسري

وترجمتها أيضا:

هيا هيا للبراح والغناء   اصنعي الغناء للعريس يا أخته

وفي حفل زفاف العريس، أثناء ربط العلم الأحمر ليرفع فوق السطح معلقا على عود أو قصبة، والذي يشير لونه إلى الاهتياج والحيوية، تربط في طرفه الأعلى صرة من نفس الثوب تعبأ بحبات الفول والجلبان طلبا للبنين والبنات. وتختار الأعداد بعناية لأن حبة الفول رمز للولد وحبة الجلبان رمز للبنت. وذلك لأن وجود الأسرة لا يحمل معناه الثقافي النظري النمطي إلا مع وجود الأولاد. فرغم اعتبار الزوجين هما الشرطين الضروريين لتكون الأسرة في حدها الأدنى، فميلاد الطفل الأول هو الشرط الثالث الذي يكمل تعريف الأسرة من حيث هي بنية من الوظائف والعلاقات التي لا تظهر أغلبها إلا مع ازدياد الأطفال. وفي هذا السياق يعتبر ميلاد الطفل لحظة استكمال ميلاد الأسرة، لأنها بذلك تأخذ معناها الدقيق. حيث أنه من أجل هذا الطفل تظهر مجموعة من الوظائف الأسرية الجديدة كالتكوين والتنشئة والتثقيف والإعالة والعناية (**أ. أوزي**، 2002: 39.)، بل وتبرز بالتزامن معها تسميات الأمومة والأبوة كمسؤوليات وكحقوق فعلية.

المرأة بالريف تنعت عادة بمحضر الرجال ب«الأولاد» (**إحارموشن**)، لارتباط وظيفتها في تراث القرويين بالريف بالإنجاب وتربية الأطفال، كما في باقي المناطق الأمازيغية والعربية. (**G. Laoust-Chantreaux**, 1990: 139–140)، وخصوصا إنجاب الأطفال الذكور[187]. وعند غياب هذه الوظيفة تفقد المرأة الكثير من قيمتها واعتبارها الاجتماعي داخل المجال العائلي على الأقل، مما يقلل من فرص بقائها بمنزل الزوجية أو على الأقل استمرارها لوحدها بدون ضرة تتقاسم وإياها العلاقة الحميمية بزوجها. أما الزوج فينعت في محضر النساء بالبيت «**أخام**»، مما يؤشر على أن مسؤولياته ووظيفته المتعلقة بتوفير مستلزمات البيت الأسري.

من هنا تبدأ الأعراف الريفية المنظمة للعلاقات الأسرية، وتستمر مع تسمية المرأة ب«**ذامغارث**» التي تعني «الكبيرة وصاحبة السلطة»، وهذا ما يحيل على استحقاقها لسلطة

187 - خصوصا في مجتمع يعتبر الذكور صمام أمان لمستقبل الآباء، أو على حد تعبير المرنيسي: «وسيلة المرأة في نهاية حياتها لاكتساب سلطة على الكائنات والأشياء لم تكن هي الزواج، بل الذكور الذين رزقت بهم» (**فاطمة المرنيسي**، 1985: 68).

إدارة شؤون البيت، إلا أن الحماة والحمى عند وجودهما يحتفظان بموقع سلطة أعلى، ولهذا فهما الكبار «**إمغارن**» بالنسبة لها. أما الزوج فهو «**أركاز**» الذي يعني بالأمازيغية «الحر»، إلا أن حريته لا تعني التنصل من كل القيود بل تعني استحقاق تحمل مسؤولية الأسرة بمفرده. ومع تعدد مسؤوليات كل من الزوجين تحتفظ بعضها بنوع من الثبات الذي يمكن اكتشافه من تحليل بعض الدلالات العفوية للمصطلحات المتداولة بخصوص كل من الزوجين.

الزواج في صورته الأولى، كما أشرنا لذلك في النص السابق، تلبية لثقافة الجنسانية المنظمة في المجتمعات الإنسانية، وهي جنسانية تطلب الحمل وتكثير النسل، وتعبر ضمنيا عن مقاومة للجنسانية التي تحدث خارج الرقابة الاجتماعية، بما فيها من مغامرات عاطفية بين الشباب وغير المتزوجين تصنف ضمن الجنسانية غير الشرعية كالزنا والدعارة والمثلية الجنسية، والتي تتفادى بالتالي الحمل كنتيجة. كما أن لحظة الزواج تمثل لحظة تجاوز الخط للانتقال من مرحلة السلوك الجنسي السري الأحادي الذي قد يشكل خيارا لعدد من العزاب من الجنسين معا إلى السلوك الجنسي الثنائي المنظم اجتماعيا، والذي يستجيب لحاجات المجتمع بخياراته وأولوياته الأمنية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية. لهذا توصف الزوجة بمجتمع الريف الأوسط الشمالي ب«رأس الزوج» أو"عقله" تعبيرا عن التعقل الذي يحكم سلوكات الزوج بعد "تمليكه"[188]، كما توصف أيضا ب«راعية الرجل» دلالة على وظيفة الرقابة والمحاسبة التي تمارسها الزوجة تجاه تصرفات زوجها لتوجيهها في خدمة مصالح الأسرة التي يتحمل إلى جانبها مسؤولية الحفاظ عليها وبنائها.

ب - رفض الطلاق

الزواج كإستراتيجية اجتماعية لتملك العرض كما يقول جاموس(**R.Jamous**، 1981:66.)، أو بالأحرى كاستحقاق لتحمل المسؤولية الاجتماعية من موقع ممارسة السلطة الأبوية وليس فقط الخضوع لها، مع ما يمكن أن يصاحب ذلك من استراتيجيات عائلية تهدف إلى حماية النسب وضمان استمرارية السلالة وحماية الثروة العائلية والمرتبة الاجتماعية وتدعيمها أيضا، هو الرابطة الأولى التي أدت عبر التاريخ الاجتماعي للمجتمعات الإنسانية على

188 - «**رمراك**» هي الكلمة التي تعني الزواج في الريف، وهي تدل على نوع من التملك المتبادل والمشترك للزوجين لبعضهما البعض، في حين يستعمل مصطلح «**اتاهل**» بمناطق سوس المغربية بمعنى «تزوج»، وهو ما يحمل دلالة التأهل لتحمل المسؤولية الأسرية. ولكن هذا قد يصح ،فقط، في حالة ما إذا كان أصل وجذر الكلمتين عربيا، وإلا فإنه لا يعدو أن يكون إلا تقاربا عرضيا في المنطوق والمضمون.

العموم والمغاربية على وجه الخصوص دور الملاذ للحصول على الحماية[189]. وللحفاظ على الأسرة التي تتأسس بعد لحظة الزواج يتم تفادي كل ما من شأنه أن يسبب تفككا داخلها، وخصوصا حدوث الطلاق[190].

تعرف المناطق القروية عامة نسب طلاق متدنية مقارنة بالمناطق الحضرية، وتتغير هذه النسب من منطقة لأخرى. فثقافة القرويين بالريف لا تمنع حدوث الطلاق عند استحالة التعايش بين الزوجين كما لا تشجع اللجوء إليه كلما ظهرت خلافات حادة وسط الأسرة، لأن كل طلاق هو تعبير عن فشل في علاقة الزوجية وعنوان لبداية انكشاف عيوب الزوجين والأسرار الداخلية لحياتهما الأسرية والعائلية[191]. وإذا كانت عائلتا الزوجين هما الأقرب والأسرع في التدخل لمساعدة الأسرة المهددة بالتفكك لتجاوز حالة الأزمة التي تتعرض لها، فإن مكونات العائلة الكبرى بقدر ما يمكن أن تشكل صمام أمان لصد عدد كبير من الاختلالات المتوقعة في حياة الأسرة المهددة، فهي يمكن أن تمثل في حالات أخرى مصدر إثارة وتهييج للخلافات بين الزوجين.

ونظرا لما يمكن أن يتسبب فيه الطلاق كمؤشر على عدم نجاح الزواج بين قطبي الكيان الأسري من تهديد لوجود الأسرة واستمرارها ككل، فإن جميع من تربطهم بها علاقة ما يساهمون من أجل حفظ تماسكها الداخلي، وذلك بمقاومة مختلف أسباب الأزمات المحتمل ظهورها، والتي قد تؤدي لانفصال الزوجين، وذلك بتبني وترسيخ مجموعة من القيم والمعايير التي تساهم في تخفيف حدة الخلافات المحتمل نشوبها بين الزوجين.

لقد ذهبت أجوبة نسبة مهمة من المبحوثين في اتجاه الحديث عن فساد الأخلاق وميوعة العلاقات الزوجية كسبب أساسي للطلاق، وهو ما يؤشر عليه نقص في أداء المسؤوليات

189 – متانة الروابط العائلية هي التي دفعت العديد من المفكرين والانطربولوجيين إلى صياغة نظريات ونماذج تحليلية انطربولوجية لتفسير الكثير من الظواهر الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تخترق الحياة العامة، وكانت رابطة الدم الملهم الأساسي لفهم تماسك وتفتت العلاقات في المجتمعات الإنسانية. ويمكن أن نذكر هنا على سبيل المثال نظريات براون ومالينوفسكي البنيوية وابن خلدون في العصبية والانقساميين كفرع من فروع النظريات البنيوية وغيرها.

190 – ينقل أمهان تجارب ووثائق تؤكد وجود تشجيع على الطلاق في تاريخ المجتمع القروي بالأطلس الكبير، من خلال ضغط العائلات والبنيات الاجتماعية الأكبر على أحد طرفي الأسرة المكونة من الزوجين وخصوصا الزوجة، لكن ذلك لم يكن يحدث إلا في إطار علاقات صراع سياسية بين الأحلاف التي كان يعاد ترتيبها بشكل مستمر في إطار النظام القبلي التقليدي.
–(**A. Amahan** ، 1998. 30 –31)

191– يعتبر «ألحيان» أن الطلاق بمنطقة الأطلس الصغير مهما كانت أسبابه تعبير ليس فقط عن فشل الحياة الزوجية بل عن مأساة تصيب الأسرة، وإن كان الحق في طلب الطلاق يبقى متاحا لكل من الرجل والمرأة.

–(**M. Alahyane** ، 1988:   )

من الطرفين، «فالرجال عندما لا يعبرون عن رجولتهم، لأن الرجل يجب أن يكون رجلا في البيت وخارجه. والنساء عندما يتجاوزن حدود مسؤولياتهن، فالمرأة من واجبها ستر بيت زوجها ومساعدته وطاعته. إذا لم يكن هذا فستنتظر الطلاق». والبعض تحدث عن ضرورة حسن اختيار الزوجة لضمان نجاح بناء الأسرة، لأن «الزوجة يلزم أن تكون مطيعة لزوجها، ولهذا يجب اختيار بنت الأصل».

وإذا كانت الحماة تعتبر مساهما أساسيا في ضبط علاقات الفتاة المتزوجة بأسرة زوجها، لذا يتم أخذ سلوكها و«طبعها» بعين الاعتبار قبل قبول البنت بالزواج، فإن هذا يسري على اختيار الشاب أحيانا في اختياره لشريكته، بحيث إن «الفتاة تكون تربية أمها، ويمكن أن تسأل عن سلوك الأم إن لم تكن تعرف شيئا عن البنت، فالحماة هي التي ستساعدك أو تحطم حياتك الزوجية في ما بعد» (سعيد). فالزوجة مطالبة بالتأقلم مع ظروف حياة زوجها وأسرته، ومطلوب من أسرتها وخصوصا أمها مساعدتها على ذلك. فقد يكون احتقار حياة ومعيشة وتقاليد عائلة الزوج سببا في تدهور العلاقة بين الزوجين، و«المرأة يجب أن تقبل دار زوجها بكل ما فيه مادامت تعرف أنها ذاهبة للسكن فيه عن طواعية، وإلا فلا داعي لأن تقبل الزواج من الأول».

كما أن كثرة الأولاد أو انعدامهم قد يسبب مشاكل أسرية متنوعة، إذ أن المرأة لا تحقق ذاتها إلا بوجود الأولاد وخصوصا عدد من الذكور، بل إن رسوخ موقعها وسلطتها في بيت الزوجية يكون بكثرتهم. ويعلق أحد المستجوبين على تغير وضعية المرأة المتزوجة قبل ازدياد أولادها وبعده، واصفا بالموازاة مع ذلك واقع الزوج في كل مرحلة من مراحل حياتهما المشتركة بالقول: «في البداية تتشبث الزوجة بزوجها بيديها الاثنتين وتعمل جهدها كله لإرضائه وتجعل منه ملكا عليها، وبعد ولادة الأطفال تمسك الزوج بيد والأطفال بيد أخرى، لكن بعد أن يكبر أبناؤها تمسك بهم وحدهم وتركل الزوج، إلا من رحم ربك». (جمال).

ويطرح تقاسم السلط بين الزوجين مشكلة أيضا عندما يحس أحدهما بسيطرة الآخر، وهنا يبدأ الصراع بين الطرفين، كل من موقعه، للحفاظ على وضعيته أو لتحسين تلك الوضعية. وفي مثل هذه الأحوال قد يتحول الصراع، الذي يبدو للطرفين كضرورة حتمية، إما إلى تنازلات يسمح بها النسق الثقافي والاجتماعي الذي تندمج داخله الأسرة، بما ينتج تحولات في موازين القوى وعناصر السلطة، وإما إلى إقصاء الطرف القوي

للطرف الضعيف من المجال البيتي والأسري، فيبرز الطلاق كحل لوضعية التوتر والصراع المستمرة في شكل ضغوط على الطرفين أو أحدهما بشكل يتجاوز قدراتهما على التحمل.

بينت نتائج الاستمارات المنجزة بمنطقة الريف الشمالي الأوسط أن غياب التفاهم بين الزوجين يتصدر كل الأسباب الأخرى المتوقع تسببها في الطلاق لدى كل من الرجال والنساء، وهو يمكن أن يدل على غياب التقارب في مرجعية النسق الثقافي المتبنى، والمتعلق بعدد من الأعراف والعادات والتقاليد التي تحكم توزيع الحقوق والأدوار والواجبات بين الزوجين. كما يمكن أن يدل على تباين الاتجاهات بينهما بخصوص الوضع السوسيو-اقتصادي المطلوب من قبل كل واحد من الزوجين، مما يمنع اتفاق الطرفين على تبني أهداف مشتركة وواقعية ملائمة لوضعية الأسرة وظروفها، خصوصا في حالة صعوبة الظروف الاقتصادية التي يتسبب فيها الفقر السائد بالمنطقة، ويتأكد جزء من هذه النتائج من قراءة معطيات الجدول الآتي:

الجدول 9: توزيع نسبي لاتجاهات مجتمع البحث بصدد عوامل تفكك الأسرة، بدلالة متغير الجنس، ب(%)

		الجنس		المجموع
		ذكور	إناث	
عوامل تفكك الأسرة	غياب التفاهم بين الزوجين	48,0	60,9	%54,4
	الفقر	23,6	15,1	19,3%
	البطالة	12,4	4,9	8,7%
	المخدرات	5,3	4,9	5,1%
	تسلط الأب	0,4	0,4	0,4%
	تسلط الأم	0,4	0,4	0,4%
	نقص تربية الأبناء	3,1	3,6	3,3%
	تدخل العائلة في شؤون الأسرة	6,2	9,8	8,0%
	آخر	0,4	0,4	0,2%
المجموع		100,0%	100,0%	100,0%

لابد أن نشير بموازاة قراءة وتحليل نتائج الجدول أعلاه، إلى أن أهم متغير كشف عن فوارق دالة بين اتجاهات مكونات عينة البحث التي اعتبرت غياب التفاهم بين الزوجين أهم عامل يساهم في تفكك الأسرة، هو متغير الجنس، إذ تجاوزت نسبة النساء بهذا الصدد نسبة الذكور القائلين بنفس الموقف بحوالي 12 نقطة. بينما لم يكن لمتغير الجماعة تأثير كبير على تغيرات النتائج بصفة عامة.

ومعنى التفاهم في علاقته بالحياة الزوجية، كما عبر عنه المستجوبون، يقتضي القبول بالشريك والقدرة على التكامل معه لتحقيق الحاجات الحيوية التي تتطلبها الحياة الأسرية، وهذا يقوم على تصورات معينة لتوزيع طوعي للأدوار والمسؤوليات بين الطرفين. وهو ما يمكن أن يتحقق عبر التحلي بمواصفات معينة لدى كل من المرأة والرجل داخل الأسرة الريفية. وهي عبارة عن قيم أساسية متباينة نوعيا.

إن «القدرة على تدبير حياته دون الاعتماد على الآخرين» هي أولى مواصفات الشاب المطلوب لتكوين أسرة، ويتعزز موقعه أكثر إذا كان ذا مورد اقتصادي قار ووفير مثل العمل بالخارج أو وظيفة عمومية أو تجارة أو حرفة مدرة لمداخيل مهمة، لدرجة أن بعض الشباب من الذكور يجزمون بأنها القدرة الحاسمة في تقدير الأسر لأبنائها وللمتقدمين للزواج منها. ف»الرجولة تتحدد وتقاس بالمدخول اليومي والشهري والسنوي، سواء من الفلاحة أو من غيرها» (عبد الحميد). و«عيب الرجل أو نقصه أو شجاعته أو رجولته، في زمننا هذا، كلها في جيبه» (سعيد). وتتسع المواصفات الرجولية في أجوبة المبحوثات والمبحوثين لتشمل المسؤولية والحكمة وحسن التسيير والأمانة والقدرة على التدبير السليم لأمور الأسرة وإتباع تعاليم الدين الإسلامي. أما «إذا كان أحد يمضي نهاره في المقاهي، يتعاطى الكيف و السبسي، لا يهتم بالعمل وتوفير العيش لأبنائه، معتمدا فقط على ما يضعه في يده أصهاره وأبواه أو غيرهم، فكيف يمكن أن يكون رجلا؟، فالمخدرات تسقط كل قيمته وقواه». (عبد النبي).

أما مواصفات المرأة التي تستطيع النجاح في حياتها الزوجية، ف»هي التي تكون صبورة ولا تسمع منها عيبا، وتلتزم أشغالها، وتساعد زوجها، وتقبل بعائلته وحياتها الجديدة». وهي التي «تكون جادة في عملها في طهي الخبز والقيام بكل ما يحتاجه بيتها الجديد، وتربية الأبناء و مساعدة الرجل. أما التي تنتظر كل شيء من الخارج فهذه ليست امرأة».(السي موحند)، و«المرا هي الي تكون واقفة على اشغالها فالدار، وتعاون راجلها على الزمان. والراجل هو اللي خصو يجيب كل ما كتحتاجه الدار من برا» (عبد العزيز).

مهما كانت العوامل التي يمكن أن تحدث تفككا أسريا، فهي حتما تعبر عن فشل في استراتيجيات إنجاح الزواج، ومهما توزعت المسؤوليات في تفسير هذا الفشل، فإن المرجعية التي يستند إليها الجميع تحمل دائما اعتبارات قيمية ثقافية محلية، تتعلق بمسؤوليات الزوج أحيانا وبمسؤوليات الزوجة أخرى. لكن تدارك هذا الخلل يبقى متاحا نظريا لإعادة بناء العلاقة الزوجية. وهنا تتعدد الخيارات، لكن الرهان الأكبر يبقى مرتبطا بتدخل الأقارب من العائلة، كما تبرز ذلك معطيات البحث الميداني التي يلخصها المبيان الآتي:

خلاصة لما سبق، يمكن القول أن فشل الحياة الزوجية التي قد تنتهي بالطلاق يمكن أن تكون نتيجة الإخلال المباشر بمضامين القيم الثقافية المحلية الخاصة بالأسرة، كما يمكن أن تكون بسبب ما يمكن اعتباره تناقضا مع روح هذه القيم، لكن مقاومة أسباب الفشل يكون عبر تفعيل نظام معقد من الاستراتيجيات الاحتياطية، سواء قبل أو أثناء أو بعد الزواج. كما أن مقاومة نتائج هذا الفشل يكون بتدخل العائلة كطرف أساسي للإصلاح بين الزوجين قبل حدوث التفكك أو بعده، وهذا الأمر يبقى ساريا بمختلف المناطق القروية المغربية التي ما زالت تسود بها القرابات العائلية الأبوية والمجالية بشكل قوي[192]. وأحيانا تتوسع الدائرة لتشمل القبول بتدخلات أفراد من جماعة الدوار أو الفقهاء وذوي الحظوة الاجتماعية أو السلطة، بنسب ضعيفة ومتفاوتة كما بينته نتائج البحث الميداني أعلاه.

2.2. تنظيم العلاقات الأسرية الداخلية

أ - تثمين العلاقات الودية داخل الأسرة

إن الزواج هو خطوة الرجل الأولى لبلوغ موقع سلطة القوامة، إنها بداية نشأة العلاقات السلطوية تحت سقف البيت الأسري. وبعد ولادة الأبناء تتسع سلطة الأب لتشمل الأولاد، كما تبدأ علاقات سلطة الأمومة. وتستمد سلطة الآباء والأمهات على الأبناء مشروعيتها النظرية من التشريعات الدينية الإسلامية والتقاليد والأعراف القبلية القروية. وإذا كانت غايات ممارسة السلطة هي الحفاظ على النظام الأسري، فإن وسيلة امتلاكها عمليا قد تتغير من مجتمع لآخر ومن أسرة لأخرى. فمعيل الأسرة من الأبناء

192 - تنقل المرنيسي في دراستها لنساء الغرب، أن المرأة هناك كانت تعتقد بأن «العائلة الممتدة تمثل جهازا للاستقرار الزوجي، حيث أن الزوج يتردد في التطليق أو جلب شريكة لزوجته، لأن عليه مواجهة إخوة هذه الأخيرة أو أعمامها أو أبيها الذين كانوا غالبا يسكنون قريبا. في حين أن انهيار العائلة الممتدة قد جعل المرأة عزلاء دون حماية أمام نزوات الزوج». (**ف. المرنيسي**، 1985: 96).

الراشدين في بعض الحالات، قد تصبح له سلطة معينة في اتخاذ القرار الأسري فتجعل رأيه نافذا. كما يمكن أن يكون معيار التكوين الدراسي للشخص وسيلة للترقي الاجتماعي داخل مجاله الأسري. لكن هذا لا يعني سهولة تغيير مواقع السلطة بين الآباء والأولاد، خصوصا في العالم القروي الريفي، بل إن محاولات كهذه قد تفرز صراعات شديدة بين الطرفين، فيبدأ استخدام سلاح الضغط والقهر المادي والمعنوي لفرض العلاقات التقليدية من قبل الآباء، كما يلجأ الأبناء لأساليب المقاومة حفظا لمصالحهم وتفاديا لسخط الوالدين الذي يحمل صفة العقوق في المجتمع الخارجي. وفي هذا السياق تبرز الكثير من التقنيات والوسائل الرمزية لتجنب التوترات بين الآباء والأبناء أو للتخفيف من حدتها وتداعياتها على الأقل.

قد نلخص معنى العقوق في الإخلال بواجب الطاعة والاحترام المطلوب اجتماعيا وثقافيا من الأبناء تجاه والديهم، وهذا ما قد ينجم عنه صراعات داخلية بين الطرفين تنتهي عند اشتداد حدتها، عادة، بطرد أو مغادرة الصغار لمنزل الأسرة، فيصبح جراء ذلك الابن أو البنت «**مسخوط الوالدين**» التي تحمل دلالات جد سلبية على مستوى الاعتبار الاجتماعي للفرد. وتحاشيا لمثل هذه النتائج يحرص الزوجان على حفظ أوفر الحظوظ للاستفادة من خدمات أولادهم في المستقبل، لذا فالاستراتيجيات التربوية التي يتم اعتمادها تكون موجهة بهدف حفظ ود وطاعة الأبناء والبنات لوالديهم ليكونوا محل رضى الوالدين، وكذا حفظ ود الأولاد لبعضهم البعض ليجسدوا قيم الأخوة. لذا فطبيعة الرعاية والعناية التي يتلقاها الأبناء والبنات منذ الصغر تبقى محكومة بهذه الغاية، إلا أن الوسائل والطرائق تبقى متعددة ومتباينة من أسرة لأخرى، ومتراوحة بين اللين والاعتدال والقسوة، تبعا لعدة متغيرات جنسية وعمرية ومجالية واقتصادية وثقافية.

إن مسؤولية حفظ ود الأبناء في ما بينهم تبقى حاضرة في سلوكات واختيارات الآباء بمنطقة البحث منذ لحظة ازدياد الطفل الثاني. إذ توضع عدد من البيضات المسلوقة بجانب الوليد من قبل الأم أو من يساعدها أو ينوب عنها في العناية بالوليد بعد لحظة ولادته، وتوزع على الأطفال الذين يزورونه بمفردهم أو بصحبة أمهاتهم، موهمين إياهم أن المولود الجديد قد أحضرها لهم معه كهدايا لخلق الود بينهم. ويستمر العمل على تثبيت قيم التعاون وعدم الصراع مع الإخوة من خلال محاولات الآباء تفادي التمييز بين الأبناء في العطاء والاهتمام، وهذا الأمر لا يعني تطبيقا سليما للمساواة، وإنما هو نوع من العدالة

التي تتأسس على مساواة مشروطة بالنوع والسن والقدرات الفردية، وأحيانا تنفلت من كل الشروط لتصبح محكومة بالمزاج الخاص بالأم والأب، تحت عنوان الأهلية والخبرة في فن تقدير مصالح الأولاد، كل منهم على حدة.

ب - تقدير «الطاعة» ورفض «العصيان» بين الآباء والأبناء

لعل مقاومة الصغار لسيطرة الكبار تمثل ظاهرة سوسيولوجية ذات تجليات على مستوى اتخاذ القرار من قبل الشباب بخصوص بعض الاختيارات المصيرية التي تهم البحث عن سبل الاستقرار المادي والمعنوي، كالزواج والعمل والقيم والعلاقات الخاصة. وإذ تبقى نقاط الخلاف والصراع بين جيلي الشباب والمسنين متعددة ، إلا أنها تتركز غالبا حول توجهات الجيل الصاعد وقيمه. ومسؤولية الأبوين تبقى مستمرة إلى حدود سن الرشد، الذي لا يقاس بالعمر بل بالقدرة على تدبر أمور الحياة الخاصة بشكل مستقل. لذا فهذا السن يبدأ، نظريا، مع قدرة الفرد مغادرة البيت الأسري نتيجة فرصة عمل أو زواج أو هجرة، كما قد يعترف به للفرد نتيجة مؤهلاته في مواجهة مسؤولياته ومسؤوليات أسرته بشكل ناجح منذ السنوات الأولى للبلوغ، وخصوصا بالنسبة للأفراد الذين يستقلون ماديا أو ينوبون عن الآباء في تمثيل الأسرة في الفضاء الاجتماعي الخارجي لأسباب تعيق حضور والديهم بشكل مباشر.

قد تستمر الوصاية الأبوية على الأبناء لعقود من الزمن خصوصا عندما يتعلق الأمر بالفتيات اللواتي لا تسنح لهن فرص الزواج أو الاستقلال المادي. كما يمكن أن تمتد وصاية الأبوين لما بعد الزواج في حالة العائلات الممتدة التي تحافظ على حياة جماعية مشتركة حتى بعد زواج الأبناء، ويحافظ فيها الآباء الأكبر سنا بزمام قيادة العائلة ككل، مع التأكيد على تراجع نسبة هذه الحالات بالريف الشمالي الأوسط خلال العقود الأخيرة بسبب كثافة الهجرة الخارجية ووفرة فرص الاستقلال الأسري التي يشجع ويساعد عليها حتى الآباء بالنسبة للمتزوجين الجدد.

الصورة 31: فتيان وفتيات يسقون المياه من المنبع ويوردون الدواب مساهمة منهم في أشغال أسرهم (اسنادة، يونيو 2010).

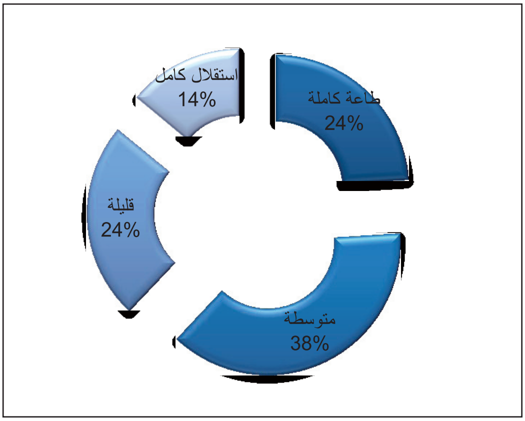
عند سؤالنا عن العلاقات بين الآباء والأبناء كثيرا ما كنا نسمع من المسنين عبارات التشكي من نقص في علاقات الطاعة والاحترام التي كانت سائدة في الماضي بين الكبار والصغار، لدرجة يعتبر معها البعض أن«الكبار أصبحوا هم من يخفض الجناح للصغار، لأن السلطة التي كانت بيد الآباء في الماضي أصبحت تقريبا كلها بيد الأبناء. وكل واحد يفعل في هذا الوقت ما يمليه عليه رأيه». و«في السابق كان الأب يربي أبناءه على الطاعة، وعندما لا يطيق تصرفات أحدهم يعاقبه أو يطرده، فلا يبقى في بيته من يفضحه. أما الآن فالأب يجد نفسه عاجزا حتى عن الكلام في وجه أولاده لينهاهم عما يضره أو يضرهم، لأنهم سيجيبونه بأن عقله قديم ونصائحه تجاوزها الزمن». (احمد)

كما أن بعض المستجوبين يحاول إبراز مواصفات البنوة الصالحة بالقول مثلا: «وجود الأولاد امتلاء للمنزل الأسري(رعمات انداداث)، ولكن الذرية الصالحة هم الذين يشتغلون ويتعاونون مع والديهم ويطيعونهم، فينتجون، ويتواصلون، ويتعاونون كخيوط الحرير فلا يؤذي بعضهم بعضا». لكن الاتجاهات بخصوص مدى توتر العلاقات بين الكبار والصغار داخل الأسرة أو العكس تختلف تبعا لمتغير النوع الاجتماعي، إذ يمثل الذكور النوع الأكثر انفلاتا في نظر الجيلين والجنسين معا.

وأهم المشاكل بين الآباء والأبناء الذكور، حسب آراء نسبة كبيرة من المستجوبين يكون سببها المخدرات والفقر وبطالة الأبناء. وحسب أحد الآباء «العمل ستر، فمن يريد الدنيا فعليه العمل، ومن يريد الآخرة عليه بالعمل، ومن يريدهما معا عليه بالعمل. والعمل شرف ومصدر عيش وأجر عند الله. أما من يختار الكسل فهو يفقد شرفه ويتهم عند أي حادث سيء بالدوار، إما بالسرقة أو الوشاية أو غيرها. لا يمكن لمن يمضي نهاره في المقاهي والتدخين أن يجلب خيرا، فكيف سيرضى عليه والداه؟»(ابراهيم)، لأن «الأولاد يجب عليهم الاحترام وطاعة رأي والديهم، واحترام «اجماعث» وفعل ما أمرهم به الله. فآنذاك تشكرهم اجماعث، ولا تكون لهم مشاكل مع الآخرين ولا مع المخزن. فهذه هي الذرية الصالحة» (صديق). و«الذرية الصالحة هم الذين يحافظون على طاعة الله وطاعة الوالدين ويحرصون دائما على عدم إذاية الآخرين»(عبد الرحيم).

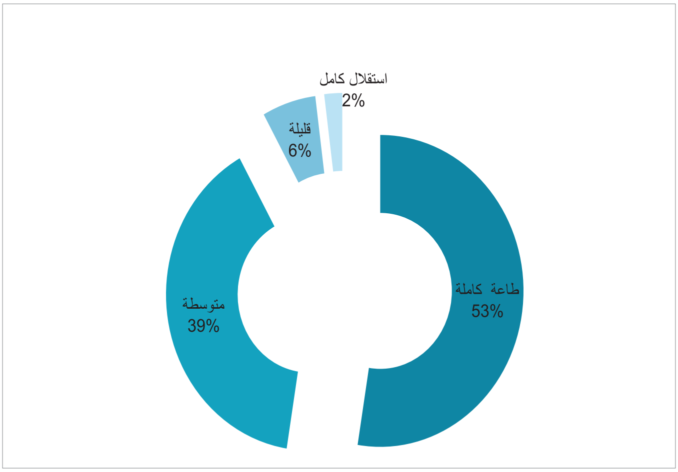
طاعة الصغار من الذكور لسلطة الكبار محل تباين في الآراء بين الفئات العمرية، إذ حصلنا من خلال تحليل نتائج الاستمارات على نوع من التوزيع النسبي المتقارب للاتجاهات بين من يقول بالطاعة الكاملة وبين من يقول بالاستقلال عن سلطة الوالدين. والمبيان التالي يمنحنا فكرة عامة حول هذا الموضوع.

المبيان 13: توزيع نسبي للآراء بصدد طاعة الصغار من الذكور لسلطة الكبار داخل الأسرة



إن ارتفاع أو انخفاض مستوى رضى الوالدين عن أبنائهم من الذكور، والذي يتوقف على طاعة الصغار لسلطتهم، تتقاطعه عدد من العوامل التفصيلية، حدها الأدنى عدم جر المشاكل على الأسرة وعدم توريط الأبوين في صراعات خارجية مع ساكنة الدوار، وحدها الأعلى مساعدتهما و النيابة عنهما في تدبير شؤون الأسرة وتشريفها في الخارج بما يجر شرفا يشمل الأسرة ككل، مثل أن «**يقولو عليه الناس: الله اعمرها دار ولا الله ارحم من رباه**». ف «الأبناء الصالحون هم من يهتمون بالعمل، ولا يضيعون أرزاق وشرف والديهم، ولا يتعاطون ما يؤذيهم و يؤذي أسرهم».

إذا كانت طاعة الصغار من الذكور للكبار مطلوبة وحاضرة في منطقة البحث بشكل يغلب عليها طابع التوسط فإن طاعة الإناث أكثر حضورا نسبيا، بحيث أن أغلب الشهادات المحصل عليها تدل على استمرار تجاوب أكثر من قبل الفتيات مع توجيهات الأبوين مقارنة بالفتيان، مع الإشارة إلى أن الاتجاهات تبقى متقاربة بخصوص متغيري الجماعة القروية والجنس. وفقط متغير الفئة العمرية يبقى دالا نسبيا، إذ تعبر فئة الشيوخ عن اعتبارها أن الفتيات أصبحن يتصرفن باستقلال تام عن سلطة الكبار في الأسرة بنسبة 15%، في حين لا تتجاوز هذه النسبة 2% عند فئتي الكهول والشباب. ومعطيات المبيان الآتي تلخص جانبا من هذه الاتجاهات.



في حالة انكشاف تجليات للتفكك الأسري بين بعض مكونات جيلي الصغار والكبار فإن بقية أفراد الأسرة وامتداداتها العائلية يتدخلون لدرء خطر هذا الاختلال بوسائل وطرق متعددة، وذلك لممارسة الضغط على طرفي أو أطراف التوتر للتراجع عن اختياراتهم، وتتراوح وسائل الضغط بين ما هو مادي وما هو معنوي، حسب موقع كل فرد يحاول التدخل لمنع وقوع أي شكل من أشكال التفكك داخل بنية الأسرة، أو للتخفيف من نتائج وآثار أي اختيار أو حدث يتحول إلى أمر واقع لا سبيل لمنع حدوثه. ف «في حالة عقوق أحد الأبناء، فالأسرة تراوغه حتى يكبر ويرشد، ويدعو له والداه، ويمنح وقتا ل»الهداية». لكن عند حالة الفشل فالأبناء أو العائلة ككل يتدبرون أمر إبعاده عنهم، إما بمساعدته على الهجرة أو توفير فرصة عمل له بعيدا عن الدوار، آو إشغاله بشيء، وإما يتم طرده وحرمانه من العيش وسط الأسرة، ولو اقتضى الأمر عقابه ولو عند كبره. أما إذا كان الأمر بالأنثى فالأم تتولى توجيهها وتأديبها في البيت، لكن إذا كانت تجلب المشاكل لأسرتها من الخارج فهي تمنع من الخروج وحدها بحرية، أو تعاقب. لكن لا يمكن أن تطرد مثل الذكور».

يتبين من تحليل مثل هذه العبارات الدالة التي أفادنا بها بعض أفراد عينة البحث أن لعبة تخفيف أو إزالة أسباب التوتر الأسري الداخلي تقوم على مبدأي البعد والقرب بمعيار النوع الاجتماعي، بحيث أن أقصى عقوبة يمكن أن ينالها الذكور عند دخولهم في صراعات مع الآباء هي إبعادهم عن المنزل الأسري، أما عقوبة الفتيات فهي في أقصى حدودها هي الحد من حركتها خارج المنزل الأسري. وتحت هذا السقف من العقوبات تتوزع الكثير من التدابير والاستراتيجيات التي تهدف لتوجيه السلوك لدى الصغار بتدخلات أبوية مباشرة أو غير مباشرة، مادية أو رمزية، صريحة أو ضمنية.

3. التضامن اللامشروط واللامحدود

تمثل الأسرة نموذجا مثاليا بخصوص قيم التضامن الداخلي، حيث ينظر إليها باعتبارها بنية شديدة التماسك بالنسبة للعديد من التكتلات الاجتماعية الأخرى، بل إن التضامن

اللامحدود بين أفرادها يعبر عن أساس من أسس وجودها الخاص[193]. ولهذا فالأسرة تقاوم للحفاظ على وجودها الاجتماعي الرمزي عبر تثبيت قيم التضامن داخلها والتصدي لكل عناصر التفكك التي قد تخترقها من الخارج. كما تحرص الأسرة على حفظ روابط التضامن والتعاون بين أفرادها من خلال تجاوز علاقات العد والتبادل المتكافئ بينهم. ولهذا تظهر سياقات مقاومة الهشاشة الاجتماعية[194] بشكل واضح ضمن سلوكات الأفراد داخل المجال الأسري والعائلي، وذلك حفاظا على الوجاهة والعرض الاجتماعيين، كما قد تمتد استرتيجيات المقاومة ضد الهشاشة لتستوعب تدخلات خارجية تتسع لتشمل الأقارب والجيران وجماعة الدوار.

1.3. التضامن الأسري الداخلي

يصعب العثور في منطقة البحث على حالات مكشوفة وواضحة في المجال العمومي تعاني من وضعية الهشاشة الاجتماعية[195] وتتسول العون من عامة الناس، كالأطفال المتخلى عنهم والمتسولين بعاهاتهم والمشردين بدون مأوى مثلا، نظرا للقيم الاجتماعية التي

193 - تمثل الأسرة مصدر إلهام التكتلات الاجتماعية التي تجعل التضامن القوي أساسا لعلاقاتها الداخلية، فتتردد كلمة الأسرة بين أفرادها وعلى لسان زعاماتها للتأكيد على قيمة التضامن الداخلي وقوته، كالأسرة الدولية وأسرة التربية والتعليم، وأسر البرامج الإذاعية وغيرها. ونفس الشيء يقال بخصوص السلطة الأبوية التي تعتبر نموذجا للسلطة التي تجمع بين القسوة واللطف والاعتدال، بناء على ما تقتضيه مصلحة الأبناء. فتمنح صفة الأبوة للحاكم العادل بنظر محكوميه مثلا. كما أن الأخوة تعتبر علاقة مطلوبة في العلاقات الاجتماعية القائمة على التضامن والتآزر والتعاطف. أما صفة الأمومة فهي التي تستعار بشكل دائم لتطلق على كل مصدر رعاية وعطاء غير محدود، سواء تعلق الأمر بشخص أو مؤسسة أو حتى بأرض أو منطقة.

194 - وفق المعلومات التي حصلنا عليها من القسم الاقتصادي والاجتماعي بولاية الحسيمة تازة تاونات، حدد برنامج محاربة الهشاشة والتهميش المتضمن في المبادرة الوطنية للتنمية البشرية ثماني فئات مستهدفة هي: أطفال الشوارع وشباب بدون مأوى - أطفال متخلى عنهم - نساء في وضعيات صعبة - السجناء القدامى بدون موارد - المختلون عقليا بدون مأوى - المعاقون وذوي الاحتياجات الخاصة - المتسولون والمتسكعون - العجزة المعوزون. إلا أن أغلب هذه الحالات تغيب كظواهر اجتماعية عامة في الوسط القروي بالريف وتمثل، على الأقل، ظواهر خاصة بالمجال الحضري.

195 - أصدرت كتابة الدولة المكلفة بالأسرة والطفولة والأشخاص المعاقين كتابا حول صور الهشاشة، وركزت فيه على النوع الاجتماعي والإقصاء الاقتصادي بالمغرب. وهو من إنجاز العربي الجعايدي ومكي الزواوي، وقد اعتمد المؤلفان على نتائج الإحصاءات التي أصدرتها مديرية الإحصاء حول النشاط الاقتصادي النسوي، ونتائج بعض المشاريع التي كانت تهدف لمحاربة الفقر لدى النساء، مع طرح بعض البدائل والاقتراحات للنهوض بوضعية المرأة للوصول إلى مساواتها بوضعية الرجل.

.(Zouaoui, 2006 .M & Jaidi .L)

إلا أن التركيز المفرط على تطوير دور المرأة في المجال العمومي، والرفع من مستوى مساهمتها، دون الاهتمام بالموازاة مع ذلك على وضعية الرجل قد يؤدي لنتائج سلبية على مستوى الاستقرار الأسري، خصوصا في بعض المناطق القروية التي تتميز بالفقر الشامل، والقيم الثقافية الحادة تجاه ملكية المرأة مقابل حرمان الرجل.

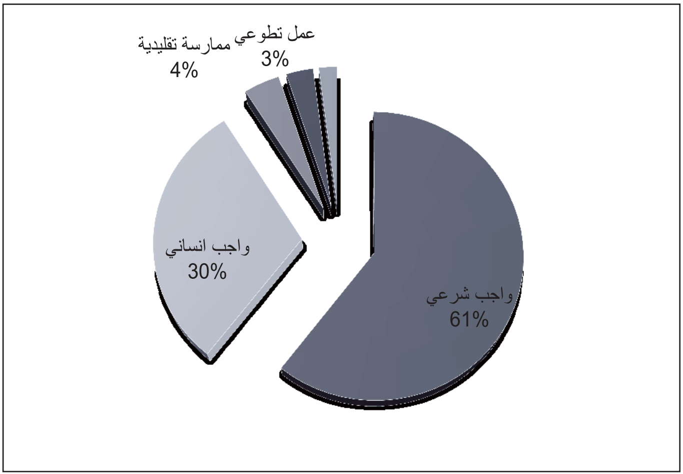
تفرض تدخل الأسرة كطرف مسؤول عن تدبير مثل هذه الحالات. أما بخصوص النساء اللواتي يعانين من وضعيات اقتصادية صعبة فإنهن، عند وجودهن، يتحولن لمكفولات من قبل أفراد الأسرة الأصلية وامتداداتهم في المجتمع بما يشمل عددا من مكونات الأهل والعائلة، عن طريق مساعدتهن ماديا خلال مناسبات أو بدون ذلك، حتى وإن كانت هذه المساعدات هزيلة في بعض الأحيان، وخصوصا إذا تعلق الأمر بعائلات ينتشر بين أفرادها الفقر والحرمان الاقتصادي بشكل واسع.

أما بالنسبة للأشخاص المعاقين[196]، فينظر إليهم على العموم كمبتلين من الله، وينظر لأقاربهم من أسرهم كشركاء معهم في تحمل هذا البلاء، لذا لا تعتبر الإعاقة شأنا فرديا، بل امتحانا إلهيا لصاحبها ولعائلته أيضا. كما يمكن أن ينظر إليه ك«بلاء» للأسرة فقط عندما يتعلق الأمر بإصابة أو مرض أحد الأفراد غير الواعين، مثل الأطفال الصغار والحمقى وفاقدي القدرة على الوعي بشكل عام. وقد عبر عن ذلك أحد المبحوثين قائلا «المصاب بمرض عقلي لا يحس بشيء وليس عليه شيء، ولكن الذي يتألم إلى جانبه هي أمه وأهله. وهم من يحتاج إلى المواساة والصبر» (أحمد). لذا يحاط المعاق بالكثير من الشفقة من قبل الأسرة القروية. وتتم كفالته ضمن مجاله الأسري والعائلي كواجب ديني وأخلاقي تفرضه الأعراف والقيم الأخلاقية والدينية بالدرجة الأولى.

رغم تباين نسب المعايير المتبناة بين الجماعات القروية الثلاث بمنطقة البحث حول اعتبار التكفل بالمعاق ومساعدته كسلوك وواجب أسري بامتياز، فإن توزيع تقديرات المبحوثين لنوع الواجب المقصود تراوح بشكل كبير بين مرجعيتين أساسيتين، الأولى دينية إسلامية بنسبة 61% والثانية إنسانية بنسبة 27%. وهذا ما يسهل قراءته في معطيات المبيان الآتي:

196 – نقصد بالمعاق هنا كل فرد يشكو من ضعف شديد أو عجز عن استخدام قدرة أو مجموعة من قدراته الطبيعية والبيولوجية، سواء كانت بدنية أم عقلية.

المبيان 15: توزيع نسبي لاتجاهات المبحوثين بصدد حكم التكفل بالمعاق أو العاجز داخل أسرته



يتدخل أفراد الأسرة عادة بمنطقة البحث، كل حسب مسؤولياته التي تحددها قيم الأسرة داخليا والمجتمع المحلي خارجيا، وفي حدود استطاعته وشكل مبادرته للمساهمة في تقديم المساعدة للفرد المعاق أو العاجز من أسرته. كما أن الأمر قد يتسع لمساهمات العائلة الكبرى وجماعة الدوار، خصوصا عندما يكون الذي يعيش وضعية الهشاشة الاجتماعية منتميا لأسرة فقيرة، أو غير قادرة على تلبية مختلف حاجاته الحيوية الخاصة بمفردها. وفي مثل هذه الحالة يتقاطع التضامن الداخلي كواجب أسري داخلي أول بالتضامن المحلي كالتزام طوعي خارجي مكمل. _

2.3. التضامن القرابي المحلي

«لا أحد يفرط في أهله وإخوته اليتامى والمعاقين والعجزة، بل يهتم بهم الجميع. واجماعث كلهم يساعدون المعاقين وليس العائلة فقط. فعندما يكون هناك معاق أو يتيم في الدوار فالجميع يرفع شأنه ويهتم لأمره. فهذا ما أمرنا به الله ورسولنا (ص)، وبماذا سنكون أناسا ومسلمين إذا لم نعد نهتم ببعضنا». بهذه العبارات تلخص مستجوبة من جماعة الرواضي موقفها من مساعدة من هم في وضعيات اجتماعية صعبة داخل المجتمع المحلي الذي تعيش فيه. فالدوار، كتجمع من الأسر والعائلات التي تجمع بينها علاقات قرابة طبيعية أو مصطنعة، يعبر عن صورة مكبرة لمؤسسة الأسرة، خصوصا عندما يعمل على إعادة

إنتاج بعض وظائفها ويمنح امتدادا لعلاقات التعارف والتعاون بين الجميع. وهذا المعنى يبقى قريبا من تعريف المختار الكحل للدوار كإطار سوسيو- مجالي بكونه «مجموعة أسر تربط بينها علاقات اجتماعية نمت وتوطدت بفعل تضافر مجموعة من العوامل في مقدمتها القرابة العائلية، سواء كانت موروثة أو مستحدثة نتيجة المصاهرة، ثم المصالح المشتركة وتبادل المنفعة التي يفرضها الجوار والتعايش» (م. **الأكحل**، 2005: 52.). وبهذا التعريف يمكن لنا اكتشاف البعد الاجتماعي للدوار، حيث ينظر لجماعة الدوار كوحدة اجتماعية، ولن يبدو معها الدوار مفككا ومجرد «مجموعة منازل تكون ما يسمى بالقرية، أو فيدرالية من هذه المجموعات، مثل ما يمكن ملاحظته في بعض الأودية الفقيرة التي يقطنها أشخاص، يسكن بعضهم بعيدا عن بعض ليستطيعوا الاستمرار في العيش. ومن هذه المجموعات تتكون الجماعة العامة التي تضم الرجال القادرين على حمل السلاح» .(**A. Amahan,** 1998: 51).

إن معنى الدوار بالريف الأوسط الشمالي يتجاوز اعتباره فقط وحدة إدارية وسياسية واقتصادية بمجلس شيوخ يسمى «اجماعة»(**G. Maurer,** 1976: 21). فغاية العيش المشترك عن طريق توفير الحاجات التي تتطلبها استمرار جماعة الدوار، هذه الحاجات التي تتركب من كل الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، هي التي يمكن أن تسمح لنا بفهم وتفسير مختلف العلاقات المتداخلة في حياة هذه الجماعة. فتمثل قيم التعارف والتعاون بين الجميع ما زالت تشكل السمة الغالبة، على الأقل لحدود الوقت الراهن، على العلاقات بين مكونات المجتمع المحلي الذي يعبر عنه غالبا بمصطلح «اجماعث».

يتحدث أحد المستجوبين عن حالة والده بالقول:«كان أبي رحمه الله في آخر عمره ضريرا وشبه فاقد للذاكرة، وكان الناس بالدوار يعرفون ذلك، لذا فعندما كانوا يجدونه خارج المنزل يأخذون بيده في كل شيء، فيرافقونه للمسجد أو للمنزل، ويساعدونه على لبس حذائه. وأحيانا كان الجيران يزورونه إلى المنزل في غيابي مثلا، ويخرجونه برفقتهم ليغير جو المنزل، لأن النساء وحدهن لم يكن يأمنن رجوعه، لهذا كن يمنعنه من الخروج بمفرده. ولم أحس ولا مرة أنني وحدي من يلبي طلباته، وكنت أسافر للعمل خارج الدوار مرتاح البال من جهته. أما في البيت فكانت والدتي وأختي وحتى زوجتي يتكفلن بحاجاته كلها». (جلول). إلا أنه في نفس السياق يطرح البعض تمييزا بين مستويات صعوبة مواجهة وتدبير حالات الضعف والإعاقة والعجز عند الرجال والنساء مقللا من دور جماعة الدوار في رعاية من هم في وضعية هشاشة اجتماعية، بالقول: «العجوز

مثلا إذا كانت امرأة فستجد من يتكفل بها بسهولة في البيت من قبل نساء أخريات، سواء كن بناتها أو أخواتها أو زوجات أبنائها أو غيرهن، لأن المرأة يسهل عليها التكفل بامرأة أخرى، ولا تجد مشكلة في الإطلاع على كل خبايا حياتها وحتى عورتها. أما الرجل فيصعب أن يجد من يرعاه في حالة سقوطه طريح الفراش إذا لم تكن له زوجة قادرة على ذلك. ولكن عند الضرورة لابد من أن يصبر أحد أهله ذكرا كان أم أنثى ويقف معه حتى تمر المحنة. أما اجماعة فلا يستطيعون الإفادة كثيرا في هذا الأمر، حتى وإن رغبوا في ذلك». (أحمد).

مهما كانت حالات الهشاشة الاجتماعية التي تدعو قيم الأسرة والجماعة العائلية والمحلية لمواجهتها، فإن إلزامية هذه القيم تجعل الكل يتصرف وفق نظام توزيع أدوار ووفق ترتيب لأولويات ومستويات تدخل اجتماعية بهدف حماية الحياة الجماعية عبر مقاومة عوامل ضعفها وانهيارها. ومهما كانت تحولات مرجعيات القيم التي تمثل خلفيات السلوك الاجتماعي الذي يتبناه الأفراد ويمارسونه داخل أسرهم أو خارجها، فهي تهدف بالحد الأدنى لتلبية الحاجات الاجتماعية التي تحفظ التماسك والأمن الداخلي بأبعاده المتحولة.

4. مواجهة الإقصاء الاجتماعي

الحديث عن الإقصاء الاجتماعي في علاقته بالحياة الأسرية يتسع لبعدين، الأول داخلي مرتبط بعلاقات الأفراد داخل الأسرة ضمن أشكال تنظيم داخلي تتجلى فيه صراعات الجنسين والأجيال، والثاني خارجي متعلق بارتباطات الأسرة الخارجية مع بقية الأسر والتكتلات الاجتماعية التي تتقاطع معها من حيث الدم، أو الجغرافيا، أو المصالح، أو الاهتمامات، أو الأهداف، أو تركيب معين من بعض أو كل هذه العناصر. والإقصاء هو نقيض الاستيعاب والإدماج، وهو تعبير عن اللامساواة في الاستفادة من الحقوق في الإنتاج والاستهلاك المادي والرمزي داخل نسق اجتماعي معين. ويتسع الإقصاء الاجتماعي بهذا المعنى ليشمل توزيع الأدوار، ومستوى المساهمة في اتخاذ القرار، ومستوى المشاركة في الحياة الجماعية داخل البنية الأسرية بالنسبة للأفراد، أو داخل نسق اجتماعي أوسع يضم الأسرة كلها كوحدة من وحداته، إضافة إلى حظوظ الاستفادة مما تتيحه الحياة الأسرية وواقعها من مزايا مادية ومعنوية، أو من كل ما تتيحه الحياة الجماعية للأسر في ما بينها في مستوى اجتماعي أوسع.

1.4 . تعبئة علاقات النوع الاجتماعي

أ – تقدير دلالات الجسد: من الهوية الجنسية إلى الهوية النوعية

الجسد[197] في حده البيولوجي مجموعة من الأعضاء التي تتآلف في نسق حي، ويتم التمييز بين نوعين: ذكري وأنثوي، ويميز بينهما من خلال معيار تصنيف جيني بوجود أو غياب «كروموزوم y» في الخلية الأولية المكونة للجسد (**A. Janniere,** 1969 : 49) . وهذا المعطى الطبيعي يتساوى فيه الإنسان مع الحيوان، وخصوصا فصيلة الثدييات. وتتكامل وظيفة الجسد كثنائية (ذكر، أنثى) في إنتاج جنسانية تلقائية وغريزية تهدف إلى تكاثر وإعادة إنتاج الحياة للفصائل العضوية الحية. لكن الجسد البشري الفردي الذي يدرك منذ البداية في الحياة الاجتماعية كوحدة مادية فيزيائية وبيولوجية، فيستثمر بأبعاد ثقافية شتى، سواء من خلال النظر إليه كوسيلة أم كغاية.

ففي مجتمع البحث، كما هو الشأن بكل المجتمعات الإنسانية، ينظر للجسد بازدواجية الأبعاد، إذ أنه منتج ونتاج للقيم في وقت واحد. هذه القيم التي تؤشر على علاقات ونظام محكوم بمقولة النوع الاجتماعي، بحيث يتم تبرير التمايز في الوظائف الاجتماعية والثقافية مبدئيا بالاختلاف الطبيعي بين الذكور والإناث، هذا الاختلاف الذي يختصر في ازدواجية العضو التناسلي الذي تحمله أجساد الأفراد المكونين للمجتمع[198]، لتنتج عن تلك الصورة الأولية سيرورة من المفارقات والتأويلات والأنساق الدلالية المحايثة لانفصال الجسد عن الطبيعة، والتحاقه المتدرج والمستمر بالثقافة.

إذا كان اكتشاف الجسد بصنفيه الذكري والأنثوي كموضوع جنسي مهيأ لضمان التكاثر، فإن هذا المعطى الطبيعي قد تحول ضمن سيرورة الحياة الاجتماعية منذ بدايات الحياة البشرية الجماعية لواقعة تنتمي إلى الثقافة. فاستمرت الثقافة البشرية مصدرا لتنظيم

197 – الجسد لغة، كما جاء في لسان العرب، يطلق على جسم الإنسان، دون غيره من الأجسام، و«لا يقال لغير الإنسان جسد من خلق الأرض» (**ابن منظور**: مادة «جسد»).
أما في الاصطلاح الفلسفي عامة فيتم ربطة بوظائف ومميزات جسم الإنسان مقارنة ببقية أجسام الأشياء. ويمكن ذكر تعريف يركز على ربط مكونات الجسد بوظائفه بعبارة «الجسد جماعة البدن، ومجموع أعضائه التي يحافظ الكائن الحي من خلالها على مختلف وظائفه» (**ه. العلوي**، 2004: 5).
أما الجسم فهو مفهوم فيزيائي عام يشمل كل الأشياء التي تحتل حيزا في الفضاء والمكان. ويحدده لالاند بخاصيتي الحجم والكتلة فقط، بالقول «من خواصه الأساسية الكتلة و المدى الثلاثي الأبعاد: الطول والعرض والعمق». (**ا. لالاند**، 2001: 231).

198 – هذا ما يتناوله بورديو بالدراسة والتحليل في كتابه المعنون «السيطرة الذكورية» (**P. Bourdieu**، 1998).

علاقات الأفراد بأجسادهم من جهة، ولتنظيم العلاقة بين الأجساد، وبينها وبين الأشياء من جهة أخرى، كل ذلك ضمن معيش اجتماعي يندمج فيه الفردي والجماعي داخل كلية لا تقبل التقسيم. ففي خضم الحياة الاجتماعية تبرز وتتطور العلاقات الثقافية بالجسد، إما بالنظر إليه كأداة إنتاج أو كموضوع استهلاك (**J. Baudrillard,** 1970: 19). كما يمكن أن يمتد الأمر لجعل الجسد حاملا لعلامات ورموز تحدد له هوية وموقعا اجتماعيا، كالوشم (ع. ك. **الخطيبي**، 1980)، أو اللباس، أو الممارسات التي هي في نفس الوقت تقنيات للجسد ومؤشرات على تمايزاته الثقافية-الاجتماعية.

بناء على ما سبق، يمكن القول أن الجسد بصفة عامة يحيل على هوية الإنسان (مطلق الإنسان)، ويعطيه تميزه عن بقية الأنواع الحيوانية الأخرى. إلا أنه لا يمنح هوية بشرية بسيطة موحدة (بكسر الحاء) فقط كمكون بيولوجي ضمن نظام الطبيعة، بل يمثل أيضا مصدر هويات ثقافية متعددة ومختلفة داخل دائرة المجتمع الكبير. وإدراك الجسد داخل المجتمع يتم عبر مجموعة من القنوات الرمزية والثقافية التي تنطوي على ازدواجية الذكورة والأنوثة كخطوة تفصيلية أولى في سياق تحديد الانتماء الاجتماعي الأولي للأفراد المنتمين إليه، والذي تبنى عليه بعد ذلك منظومة من الأدوار والمسؤوليات والامتيازات والقيم والهويات التفصيلية التي يتقاطع بعضها مع بعض كما يستغرق بعضها البعض الآخر[199].

المجتمع بالريف الأوسط الشمالي يفرض تقسيما ثنائيا أوليا للأدوار في الحياة الاجتماعية: ذكوري/أنثوي، أو بالأحرى: رجالي/نسائي، لتنظيم نفسه وتدبير مجاله. ونظام توزيع الأدوار والمواقع يتم وفق تقسيمات مجالية ووظيفية معينة تضبطها قواعد عرفية وتقليدية ذات مرجعيات دينية أو تراثية أو براغماتية أو تركيبا بين أكثر من واحدة منها، تكون معلنة أحيانا وخفية أحيانا أخرى.

199 - تشرح عائشة بلعربي مدى خضوع الجسد لثقل التمثلات الاجتماعية بالقول: «إن الخضوع للنظم وممارسة الأدوار المعينة لا يسريان إلا على الجسد الذي يسمح بتحديد مكان الفرد في السلم الاجتماعي، الجسد تمثيل للذات، علامة للانتماء الاجتماعي، وأداة للترابط والاندماج الاجتماعيين أيضا. لكنه يجب التنويه عن ضخامة الثقل الذي يمارس على الجسد الأنثوي للحد من حريته وحبسه داخل إطار معياري معقلن».
- **عائشة بلعربي**. «العناية بالجسد الأنثوي: صيانة أم إغراء». صور نسائية. ترجمة: جورجيت قسطون. الطبعة الأولى، دمشق(بدون سنة نشر ولا دار النشر). ص: 79

ويبدأ تقسيم مجالات العمل وتوزيع الأدوار بين أفراد المجتمع الواحد وفق معيار النوع الاجتماعي من داخل الأسرة ليمتد إلى خارجها. وهو تقسيم يمتد بجذوره عميقا في التاريخ الاجتماعي للريفيين، إذ أن الفصل بين المجالات حسب النوع الاجتماعي يحمل عمقا تاريخيا بمنطقة البحث، وهو بذلك لا يختلف عن باقي مكونات المجتمع الإسلامي الذي يعتبر المجتمع المغربي جزءا منه، والذي قال عنه هارت بأنه «قد تأخذ فيه للمرأة أهمية كبرى، لكن من وراء الستار في الغالب وفي مظاهر ثقافية خاصة» (**د. هارت** 2006: 14). لكن يحتفظ المجتمع المحلي بالريف بخصوصية تفعيله لهذا التقسيم مقارنة بباقي المناطق القروية المغربية، حتى تلك التي تعتبر مجاورة للريف منها، وهذا ما عبر عنه هارت أيضا في إطار مقارنته للمرأة الريفية بجارتها المرأة الجبلية من حيث درجة الفصل بين مجالها والمجال الرجالي قائلا أن: «المرأة في اجبالة ليس لها نفس الحرمة التي تعطى للمرأة الريفية، وبالتالي نفس نسبة العزلة عن الرجال» (**د. هارت**، 2006: 32.)، ويرجع سبب ذلك حسب رأيه إلى المجتمع الإسلامي. ولهذا يأتي تقسيم العمل نظريا حسب معيار النوع الاجتماعي كمؤشر دال على الفصل بين مجال عمل الرجل المفتوح والعلني المرتبط بالمزارع والحقول ومجال عمل المرأة الخاص والسري المرتبط بالمنزل(**د. هارت**، 2006: 65.).

في سياق هذا التوزيع النوعي للأعمال والأدوار تظهر العديد من الصراعات والرهانات التي قد تتحول لعلاقات متوترة، يتحكم في سيروراتها مدى وعي الأفراد ومجموعات النوع الاجتماعي بمستوى تكامل السلط والأدوار بينها وبمستوى توازن وتفاوت الاستفادة من الثروة والخيرات المشتركة. والصراع حول رصيد الثروة والسلطة داخل الأسرة يمكن أن ينتج عنه ظواهر سيطرة ومقاومة تستنفر في خضمها أشكال متعددة ومتباينة من القوى ومن الرساميل المادية والمعنوية.

ب – النوع الاجتماعي وتوزيع السلط داخل الأسرة

مقاومة الإقصاء الاجتماعي داخل الأسرة يتخذ شكل صراع حول تقاسم الأدوار والسلط بين الرجال والنساء، خصوصا بين الزوجين في المراحل الأولى من تكون الأسرة، كوجه من وجوه إشكالية النوع الاجتماعي. ويتسع ليشمل الأبناء والبنات فيما بعد، كنتاج للتنشئة الاجتماعية التي تتبناها الأسرة بخصوص هذا الموضوع، إذ تهيأ الإناث منذ الصغر للانتقال من الفضاء الخارجي بعد الزواج نحو المجال الداخلي للمنزل والالتزام بواجبات الأمومة التي تمثل غايتها الكبرى، بينما يتم تنشئة الذكور للخروج من الفضاء

الأسري الداخلي نحو الفضاء العمومي لتحمل مسؤوليات الأبوة والرجولة والنجاح فيها. وهذا الأمر الذي ليس حكرا على المجتمع القروي بالريف فقط، بل هو عام ضمن كل المجتمعات الإسلامية والعربية حسب عدد من الدراسات التي عالجت الموضوع. ونورد هنا قولا لمصطفى حجازي محتواه أن «الأمومة والأبوة قيمة اجتماعية كبرى في الثقافة العربية والمشرقية عموما، فالبنت تنشأ منذ صغرها كي تصبح زوجة وأما. وتعزز لديها هذه الهوية كي تصبح مكونا أساسيا من مكونات أنوثتها وهويتها الشخصية ومفهومها عن ذاتها. أما بالنسبة للرجل فتتمثل القيمة الاجتماعية في كونه «أب عيال»، حيث يعتبر هذا أكثر السلوكات تقديرا من الناحية الاجتماعية. إن الأمومة والأبوة يشكلان إذا شهادة الأهلية الاجتماعية». (**مصطفى حجازي**، 2000: 202).

لقد ذهبت معظم الدراسات والأبحاث التي عالجت إشكال النوع الاجتماعي بالمجتمع الريفي إلى تصنيف هذا الأخير ضمن المجتمعات التي تعرف اختلالات في توزيع المكاسب والاستفادات حسب النوع الاجتماعي بشكل ينطوي على امتيازات للرجال على حساب حقوق النساء. وإذا أخذنا بهذه القناعة سيسهل علينا، بعد تحديد موقع ومنحى السيطرة التي تعتبر ذكورية بامتياز، تحديد موقع المقاومة ووجهتها أيضا. لكن في الواقع الاجتماعي بمنطقة البحث سمعنا اتجاهات متباينة بخصوص من بيده السلطة النافذة داخل الجماعة الأسرية في الوقت الراهن، ومن يحاول المقاومة ضد سيطرة الثاني، بل امتد الحديث أحيانا لما مضمونه أن الأسرة القروية بالمنطقة كيان مقاوم في كليته من حيث تكامل الأدوار داخله، والتي تنظمها مقولة النوع الاجتماعي كما تتبناها وتوجهها القيم الثقافية المحلية.

إذا كان الرجال الذين يتحملون نظريا مسؤولية تدبير السلطة داخل الأسر أصبحوا يعبرون عن نوع من التذمر من فقدانهم تلك الهالة التي كانت لهم في الماضي، بحيث يعتبر عدد منهم أن السلطة أصبحت بيد النساء والأولاد، ومنهم من يذهب في تحليل هذا الوضع المستجد بسرد الأسباب التي أوصلت المجتمع بالريف لهذا الوضع بالقول مثلا: «النساء هن من أصبحت بيديهن السلطة بسبب التلفاز والمدرسة والبعد عن الإسلام، وبهذه الأمور رفعت البركة. فقوانين الأسرة الآن كلها مبنية على ما يريده الغرب والنصارى. فهذا من علامات الساعة. والغرب كلهم دنيويون وعلمانيون. فالله جعل الرجال قوامين على النساء، والكثير من الأحاديث تحث على ذلك. والمرأة كعود أعوج إذا أردت تقويمه كسرته، وإذا تركته كما هو فهو سيبقى أعوجا. الأمية وكثرة المسلسلات وعالم الموضى قد

خربت الأسرة وأزالت الحياء ورفعت البركة وبعثرت سلطة الرجل. فالرجل هو الراعي في الأسرة وهو المسؤول عن رعيته». (امحمد).

عند تحليل الاتجاهات المعبر عنها من قبل الرجال الذين يتحملون مسؤوليات الأبوة داخل أسرهم، يتبين أن عددا منهم يشتكون من فقدان الكثير من السلط التي كانت بيد الرجل في الماضي، بحيث يعتبرون أنها أصبحت موزعة بين النساء والأبناء في الوقت الحاضر. ويعتبرون أن المرأة أصبحت تتجاوز في كثير من الأحيان حدود حقوقها ومسؤولياتها، خصوصا عند غياب سلطة قوية وحكيمة لدى رب الأسرة. ولكن النساء يتمسكن باعتبار المرأة الريفية ما تزال مسلوبة أو بالأحرى ناقصة التمتع بحقوقها التي خولها إياها الشرع والقانون. وهذا التباين في الآراء يبقى دالا بمتغير الفئة العمرية، إذ تعتبر نسبة 45% من الشيوخ أن المرأة بالريف كاملة الحقوق، بينما توافقها في هذا نسبة 26% من فئة الكهول، وفقط 12% من فئة الشباب. وهذا يمكن أن نجد تفسيره في مدى التعود على نظام الحياة الاجتماعية التي تنخرط فيها المرأة بالوقت الراهن مقارنة بالزمن التجربة التي عاشتها كل فئة في الماضي. أما على مستوى متغير الجنس فتبدو التباينات واضحة بين الذكور والإناث. وهو ما يوضحه الجدول التالي:

الجدول 10: توزيع نسبي للاتجاهات بخصوص مستوى تمتع المرأة الريفية بحقوقها بدلالة متغير الجنس، ب(%)

		الجنس		المجموع
		ذكور	إناث	
المرأة بالريف	كاملة الحقوق	32	11	21%
	محرومة قليلا	46	39	42%
	محرومة كثيرا	16	28	22%
	مسلوبة الحقوق	3	21	12%
	آخر	2	2	2%
المجموع		100%	100%	100%

«النساء أصبحن يتسوقن» من التعابير التي يكثر سماعها عند سؤال أحد الرجال المسنين أو الكهول حول التحولات التي لحقت وضع المرأة مقارنة بالماضي، أو بالأحرى لحقت العلاقات بين الرجال والنساء. لكن لا يقصد هنا بأن السوق كان خاصا بالرجال

في الزمن الفائت، خصوصا بمناطق الريف الشمالي الأوسط التي عرفت وجود أسواق نسائية عدة[200]، واستمر بعضها في النشاط لغاية العقد الأخير من القرن العشرين[201]، لكن المقصود هنا هو أخذ المرأة لسلطة القرار الأحادي وقدرتها على تدبر أمورها دون الحاجة للأخذ برأي الرجل.

فبمنطقة البحث مثلا نجد أن سوق سبت النساء (السبث اندمغارين) بجماعة آيت قمرة قد استمر في النشاط لحدود بداية الثمانينات، حيث يحكي أحد الشيوخ القاطنين بجوار مكان السوق أن سبب خرابه هو «استقدام السلطات المحلية لعناصر من القوات المساعدة بذريعة حراسته من المتحرشين بالمتسوقات، لكن الذي حدث هو أن ما كان يفعله أولئك المخازنية كان أسوأ وأفظع، فتناقصت أعداد المتسوقات بالتدريج إلى أن انتهى نهائيا عام 1985». لكن أطلالا منه ما تزال شاهدة على الاهتمام الذي كان يناله من قبل الساكنة، حيث أنه محاط بسور من الإسمنت المسلح، ويحكي بعض المستجوبين المسنين على أنه كان محل اهتمام الرجال بالمنطقة، إذ كان يستصلح باستمرار من قبلهم وتحمى النساء الذاهبات والقادمات منه يوم السوق. وقد كانت به أجنحة متنوعة للمعروضات المحلية والمستوردة، كما أن النساء كن يتسوقنه من مناطق بعيدة جدا تبلغ في مداها مدشر «ادها ندزموث» التي تبعد عنه بحوالي عشرين كيلومترا. وكان كل ذلك يتم بموافقة الرجال بالريف الأوسط الشمالي.

200 – مع تعدد الكتابات التي تناولت تاريخ الأسواق النسائية بالريف سواء من قبل موليراس أو تروان أو كيريلي أو أركس أو هارت أو حجرابي أو غيرهم، فإنني أشير فقط لدراسة نقدية غنية أنجزها عبد الحميد الرايس حول هذا الموضوع، محاولا قراءة ظاهرة الأسواق النسائية بالريف سوسيولوجيا ونشرها في مقال بمجلة حوليات الريف (1998: (55– 77)).

كما نجد أن فاطمة حجرابي قد حاولت وصف الحياة الاقتصادية التي كانت تتم داخل هذه الأسواق بالاعتماد على شهادات لنساء كن من المتسوقات والممارسات للتجارة ضمن تلك الفضاءات النسوية الخاصة.

.(**Hajjarabi,** 1988: (58 – 41 .F))

201 – أقصد هنا بالضبط سوق»رثناين اندمغارين « بمنطقة بوكيدارن التابعة لدائرة أجدير بإقليم الحسيمة.

الصورة 32: بقايا أطلال من سوق النساء «السبث ندمغارين» بجماعة آيت قمرة (يونيو 2009).

بناء على ما سبق يبدو أن المقصود بتسوق النساء المرفوض محليا هو دخول النساء لمجالات كانت حكرا على الرجال ومغادرتهن لمجالاتهن الخاصة السابقة، حيث أنهن «أصبحن يتسوقن أسواق الرجال، ويتركن ما أمر الله به. فالقرآن والسنة يوضحان الطريق وما للرجال من حقوق وحدود وما للنساء من حقوق وحدود. فمسؤوليات الرجال لا تتحملها النساء ومسؤوليات النساء لا يتحملها الرجال. هل تتصور أننا نحن الرجال نستطيع أن نتكلف بالبيت كما تفعل النساء؟ أبدا. فالمرأة مكانها الصحيح هو داخل البيت والرجل هو الذي يتسوق ويحضر الخبز للدار». (طارق). لكن هذا الموقف الغالب ليس موحدا بين الجميع. إذ أن بعض المستجوبين، يعتبرون أن مسايرة الظروف المستجدة أمر ضروري ولم يعد بالإمكان منع المرأة من الاختلاط بالرجال والقيام بأعمال خارج البيت في أماكن عمومية حتى مع غياب أحد محارمها، إذ أن «المرأة لها مسؤوليات في الخارج لا يمكن أن ينوب عنها فيها الرجل. فهي التي يجب أن تذهب للسوق كي تشتري ما تحتاجه من ملابس وأحيانا تشتري لأبنائها الصغار أيضا، وتذهب إلى المستوصف ولم لا المستشفى في المدينة، وربما لأعمال أخرى أصبح يتطلبها العصر (أروخت)، وإذا لم يكن هناك ما يضرها، فيمكن أن تذهب بمفردها، بشرط أن لا يصل ذلك إلى الخلوة بينها وبين أحد الرجال الغرباء، لأن الشيطان ليس طفلا صغيرا، وهذا قد حرمه الله».

والخوف هنا على شرف الأسرة يكون من جهة تقدير ضعف المرأة على مستوى مواجهة الذكور في الفضاء العمومي لقضاء مصالحها، مما قد يجعلها عرضة للتحرش الجنسي[202]، وهذا ما اختصره رجل خمسيني من منطقة اسنادة بالقول: «إلا ما كانت شي قادة براسها غيطمع فيها اللي يسوا واللي ما يسوا شي، الدنيا دابا ولات مخلطة وقلة الحيا كثرات» (أحمد).

أما بخصوص موقف النساء فيعتبرن دور المرأة المتزوجة داخل البيت أمرا عاديا. فأولوياتها هي «تربية أبنائها وستر بيتها»، و«جمع الأسرة حولها»، و«الاهتمام بأمر بيتها». وعملها في الحقول من قبيل التطوع والاضطرار لمساعدة أسرتها تحت طلب الرجال أو بموافقتهم. أما اشتغال الفتيات خارج منازلهن فهو شبه يومي إذ تناط بهن الكثير من المهام المتعلقة بالأعمال اليومية للأسرة القروية، كالحطب أو إحضار العشب للمواشي خلال فصل الربيع أو سقي الماء من المنابع.

لذا فمسألة خروج الفتاة للعمل خارج البيت يطرح راهنا من قبل الرجال والنساء في البادية غالبا بتقدير آثاره السلبية على النساء أنفسهن. وحتى مفهوم الخلوة الذي ورد في بعض الأجوبة، والذي يستمد مرجعيته من الدين الإسلامي، ويدل على وجود رجل وامرأة في مكان منعزل يخشى معه التورط في علاقة جنسية مباشرة غير شرعية، لم يعد يحمل نفس القوة الدلالية في السابق، مع ما أصبحت تفرضه الحاجات الإدارية والاستشفائية من تعامل مع أشخاص غرباء من الجنسين داخل مكاتب وعيادات مغلقة من قبل الفتيات القرويات اللواتي يتوجهن لمثل تلك المؤسسات، وخصوصا المتعلمات منهن[203]. أما ارتياد أماكن عمومية مازالت حكرا على الرجال بالعالم القروي كالمقاهي مثلا، فينظر إليه من قبل الجميع كحط من قيمة الفتاة والمرأة وشرفها. لكن يقبل الأمر عندما يتعلق بفضاءات مخصصة للنساء كالنوادي النسوية والمراكز الاجتماعية التي أصبحت منتشرة في الكثير من دواوير منطقة البحث.

202 – يتسع مفهوم التحرش الجنسي هنا لدلالات متعددة، لكن يبقى عنوان المس بالشرف والكرامة الأنثوية عبر محاولة استدراج المتحرش بها من قبل شخص بالغ لعلاقة جنسية مباشرة بمستوى ما مركز ثقله، ويمكن لنا القبول نظريا ونسبيا بالتعريف الذي صاغته الجمعية الديموقراطية لنساء المغرب للتحرش الجنسي بكونه «شكل من أشكال العنف الجسدي وأو النفسي و أو الأخلاقي يحدث ضررا بكرامة المرأة وشرفها وحريتها. و يمكن أن يظهر في أرض الواقع في صيغ مختلفة، مباشرة أو تلميحية ذات أهداف جنسية». (2001: 32.)

203 – يعتبر اسماعيل سراج الدين أن الخلوة بمعناها التقليدي قد تم تجاوزها مع الاستخدام المتنامي لنتائج التقدم التكنولوجي من أنترنت وهاتف محمول، وما أصبحت تسمح به هذه الوسائل الجديدة من إمكانيات للتواصل غير المراقب اجتماعيا بين الجنسين (2009: 16.)

إن حركة المرأة داخل الفضاء العمومي خارج البيت الأسري، وفق الرأي الغالب في مجتمع البحث، ينبغي أن يكون بموافقة بقية أفراد الأسرة الذين يتقاسمون سلطة القرار الأسري أو على الأقل بموافقة من يملك السلطة العليا داخلها، وهو أمر يتعاطى معه الجميع بالكثير من التسامح، عندما يتعلق بضرورة تتطلبها حياة الأسرة ومتطلباتها، كالمساعدة في الأشغال الفلاحية واليومية والاستشفاء بالمستوصفات القريبة والاستفادة من الخدمات التي توفرها بعض المراكز والمؤسسات العمومية لصالح النساء والأسر. في حين أن مثل هذا التسامح ينقلب إلى رفض ومنع عندما يدرك خروج المرأة من حيث موضوعه أو أهدافه أو حيثياته كتهديد للنظام الأسري، وبالتالي محاولة مقاومة الاختلال الذي قد يصيب نظام الأسرة واستقرارها وحتى صورتها الخارجية. لكن بالمقابل تبدأ استراتيجيات نسائية مضادة تهدف للتخلص من المنع أحيانا، كشكل من أشكال المقاومة لسيطرة القرار الذكوري، إن كان الأمر لا يتجاوزه لقرار أسري متفق عليه بين أكثر من طرف واحد. لكن كل مقاومة نسائية للسيطرة الذكورية لا تأخذ معناها ووجهتها وقوتها إلا عندما تستند لمرجعية حقوق معينة، بدءا بالدين مرورا بالعرف والتقاليد وصولا إلى الحداثة والتطور.

فحزمة الحقوق التي تقاوم المرأة للحصول عليها لا تختصرها حرية الخروج والتنقل والحركة في المجال العمومي، حيث أن مثل هذا النقاش ذو صبغة ذكورية أكثر منه نسائية، كما أنه يتعلق باستحضار حركة المرأة ضمن الفضاء العمومي بالمدن والمناطق الحضرية أكثر من تركيزه على المجال العمومي القروي الذي تستدعى المرأة باستمرار إليه للمشاركة في الأعمال الزراعية وغيرها تبعا لحاجات الأسرة. وبالتالي فالمرفوض هو هذا التركيب المتوقع بين المجال العمومي القروي ونظام الحياة الحضرية للنساء، وهو رفض يتأسس على تصور تفكك في الوجود الاجتماعي المنظم داخليا ومحليا.

أما المطالب الأساسية التي تعتبر المرأة نفسها مغبونة بخصوصها فيتصدرها مطلب الحرية في أخذ القرار الشخصي عندما يتعلق الأمر بمستقبلها أو تفاصيل حياتها الخاصة كالزواج مثلا، ويتبعه الحق في التعلم. ولكن هذه المطالب تبقى متباينة بمنطقة البحث تبعا لمتغير الجماعة القروية بشكل واضح. حيث أن ساكنة الرواضي تعتبر أن المرأة تنقصها القدرة على تدبر أمورها بنفسها، ويفسر هذا الوضع أحيانا بسيادة رأي الرجل داخل الأسرة وأحيانا أخرى بنقص كفاءاتها التواصلية داخل الأسرة وخارجها. أما بجماعتي

اسنادة وآيث قمرة فنلاحظ نوعا من التركيز على الحقوق الأخرى خصوصا حقوق التملك والإرث والتكوين المهني الذي يسمح بالولوج للحياة الاقتصادية غير الزراعية. وهذا يفسر بوفرة الأموال نسبيا بجماعة اسنادة وقرب جماعة آيت قمرة من المدينة وتأثرها المتزايد بالثقافة المدينية.

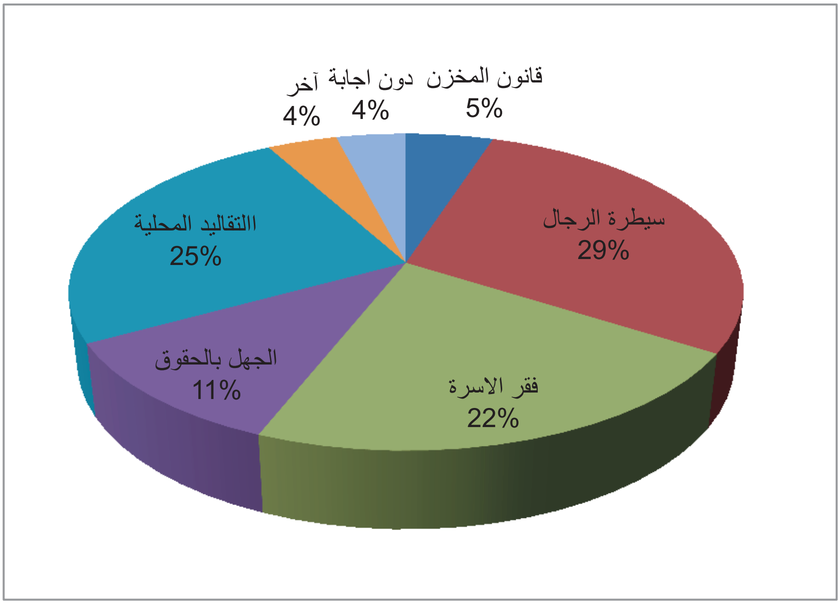
الجدول 11: توزيع نسبي ب(%) لاتجاهات عينة البحث بخصوص الحقوق التي تنقص المرأة الريفية حسب متغير الجماعات القروية.

		المنطقة			
		اسنادة	الرواضي	ايت قمرة	المجموع
الحقوق التي تنقص المرأة الريفية	أخذ القرار الشخصي	20	46	24	30%
	الاستشفاء	6	6	4	5%
	العمل خارج البيت	12	11	12	12%
	حرية التنقل	11	9	12	11%
	الحق في التعليم	24	21	22	22%
	آخر	21	6	19	15%
	دون اجابة	٦	1	7	5%
المجموع		100%	100%	100%	100%

دفاعا على منظومة الحقوق التي يعيها كل من الرجال والنساء كحقوق نوعية أو مشتركة، يتم اللجوء لوسائل متعددة تتأسس على تحديد السبب السالب لها. وإذا كان من الصعب تشخيص سبب واحد معين في هذا الصدد فإن تحديد عوامل مساعدة بشكل كبير على ترسيخ وضعية حرمان المرأة من الحقوق أمر ممكن. وفي هذا السياق تم التركيز على عوامل اقتصادية وثقافية بنيوية أكثر من إسناد ذلك لجهة مسؤولة بعينها. ونسجل هنا توازنا نسبيا حسب متغيرات عينة البحث من حيث الجنس والفئة العمرية والمستوى الدراسي ونوع المهنة. لكن هناك تباين في الاتجاهات حسب متغير الانتماء للجماعة المحلية التي تختصر انتماء قبليا تقليديا بالطبع، إذ تم التركيز بقوة في جماعة الرواضي على السيطرة الذكورية بنسبة 37%، بينما في الجماعتين الأخريين لم تتجاوز النسبة بخصوص هذا العامل 26% باسنادة و22% بآيت قمرة. لكن من جهة أخرى عمم السبب فيهما ضمن

التقاليد المحلية، مع العلم أن العاملين معا يدلان على مضمونين متقاربين. ويمكن توضيح توزيع اتجاهات مجتمع البحث أكثر من خلال قراءة في معطيات المبيان التالي:

المبيان 16: توزيع نسبي لاتجاهات المبحوثين بخصوص عوامل حرمان المرأة بالريف من حقوقها



إذا كان عاملا الفقر والسيطرة الذكورية يمثلان سببين أساسيين لحرمان المرأة من حقوقها حسب التوزيع النسبي للاتجاهات المحصل عليها من خلال البحث الميداني، فإن الفقر يعتبر مشتركا بين الجميع، لذا فمقاومته تقتضي استراتيجيات تضامن أسري جماعي لمواجهته. أما عندما يتعلق الأمر بسيطرة الرجال، فإن المقاومة يمكن أن تأخذ بعدا نوعيا، وهنا لابد التمييز بين شكلين من الاستراتيجيات النسائية لمقاومة سيطرة الرجال، منها ما يتعلق بالمرأة المتزوجة ومنها ما يتعلق بالفتاة البالغة. بحيث أن المتزوجة تملك الكثير من وسائل الضغط على الرجل مقارنة بالفتاة، خصوصا عندما يكون لها أبناء، كبارا كانوا أم صغارا. فتدخل في أشكال من التفاوض والابتزاز والتنازل الداخلي لانتزاع اعتراف الرجل بما تعتبره حقا من حقوقها. أما الفتاة البالغة فهي غالبا ما تلجأ، حسب عدد من الإفادات الميدانية، للاستعانة بأحد الأبوين وخصوصا الأم في مواجهة رفض الأب أو أحد الإخوة الكبار للتمتع بما تراه حقا لها. كما يمكن أن تتسع دائرة الصراع والتفاوض حول

إمكانية تعديل نظام ومرجعية توزيع الحقوق بين النساء والرجال داخل الأسرة عندما تكون محل جدل داخلي ليطال العائلة ومراجع في الدين والعرف والقانون وغيره.

إن مركز الصراع بين الرجال والنساء على مستوى الأسرة الريفية المدروسة ليس هو «التسوق» بالمعنى السطحي للكلمة بل هو تحمل المسؤولية الفردية داخل الفضاء المفتوح على السماء والمتشابك العلاقات، الذي تحيل عليه كلمة السوق. بحيث أن المرأة يمكن أن تتخذ الكثير من القرارات الفردية داخل بيتها لضبط نظامه وفق ما يخدم مصالح الأسرة العليا بناء على العرف الذي يخول لها ذلك، حيث يصبح «الراجل فالدار بحال الدمالة فالضهار»، بمعنى أن وجود الرجل إلى جانب المرأة في المنزل مثل ورم في الظهر، مع ما يحمله هذا التعبير من دلالات الألم وصعوبة التصرف، لأن المجال المعتاد للرجل هو خارج الدار. لكن عند رغبة المرأة في الخروج إلى الفضاء العمومي تصير مضطرة لأخذ موافقة الرجل، لاعتبار أن الرجل هو الذي يضبط نظام الفضاء الموجود خارج البيت. وبالتالي نستطيع القول أن الأمر يتعلق بتقسيم نوعي للمجال الذي تعيش فوقه الأسرة ولمسؤوليات وضع وضبط نظام الحركة داخل كل مجال على حدة.

مع اعتبار لكل الحدود النظرية التي تفصل المجالات الرجالية والنسائية والأنظمة الموضوعة لكل مجال، فإن ضبط علاقات التبادل والذهاب والإياب بينهما تصبح ضرورة تفرضها الحياة الأسرية التي تتجاوز هذه التقسيمات، لتفرض واقعا معيشا متحركا يحاول الجميع التحكم في حجم ونوع تحولاته. أما مقولتا السيطرة والمقاومة فهي تنسب من طرفي النوع الاجتماعي بشكل تبادلي. ويبقى لكل منهما مرجعيته الحقوقية التي يستند إليها لتبرير مطالبه كحاجات اجتماعية لتحقيق العدالة ضمن ازدواجية النوع الاجتماعي، كما يدركها المجتمع المحلي ويؤطرها بنظام يحقق في نظره شرط التوازن في الحياة الجماعية المشتركة ضمن المجال المحلي والخاص.

2.4. حفظ الاعتبار الأسري في الحياة الاجتماعية الخارجية

يصعب معالجة موضوع مقاومة الإقصاء الاجتماعي على مستوى الأسرة دون طرح امتدادات هذا الموضوع خارج الدائرة الضيقة لعلاقات الأبوة والأمومة والأخوة الطبيعية. فالأسرة القروية، كموضوع حصري لبحثنا هذا، تعيش كوحدة ضمن أنساق اجتماعية كبرى تتبادل معها الكثير من علاقات التضامن والصراع. هذه الأنساق التي

تستمد منها كل أسرة هويتها المركبة، بدءا بالعائلة التي تمثل تجمعا للأسر التي تربطها علاقات الدم والمصاهرة، ثم الدوار الذي يمثل رابطا جغرافيا بين كل الأسر المستقرة فوق الرقعة الجغرافية التي يتحدد من خلالها، مرورا بالانتماء السوسيو-اقتصادي الذي يجزئ المجتمع لأغنياء وفقراء، وصولا للدين واللغة ومختلف العناصر الثقافية الأخرى. وكل معيار من معايير الانتماء هذه ينطوي على تصور نظام تعاون وتضامن داخل النسق الاجتماعي الذي يتحدد من خلاله، وعلى استراتيجيات صراع تساهم فيه كل الأسر المنتمية لنسق اجتماعي ما ضد النسق المقابل.

في منطقة البحث، كما في كل المناطق القروية المغربية، لكل دوار اسم خاص به[204] تمثل عنوان وحدة وهوية المجتمع المحلي الذي يقطنه. وكل دوار بمنطقة البحث مجال جغرافي محدد ومشترك تتقاسمه مجموعات متنوعة ومختلفة الانتماءات العرقية بالحد الأدنى، لكن تجمعها رغبتها في الوجود والاستمرار والتطور بشكل جماعي. ولكل مجموعة حصتها من هذا المجال المشترك. وحصص المجموعات والأسر المكونة لجماعة كل دوار تتفاوت حسب مدى قدم استقرارها، أو حجم مشترياتها من العقار، أو مدى تطور شجرة النسب فيها مع ما يوازي ذلك من توزيع مستمر للإرث. وتنتشر منازل الأسر على مستوى كل دوار بشكل متباين بين تجمعات سكانية أقرب للسكن الحضري ومنازل مشتتة ونائية تفصل بينها مسافات تقاس بمئات الأمتار، كما يتوفر كل دوار على مصادر مياه وتجهيزات جماعية تلبي حاجات الأسر القاطنة على أرضه. ويخضع سكان كل دوار لنظام حياة جماعية تدبرها سلط متداخلة، لكن سلطة اجماعث ما تزال محتفظة بالكثير من عناصر القوة رغم كل محاولات تحطيم أسسها، والتي تعرضت لها منذ القرن الماضي من قبل المؤسسات الاستعمارية الاسبانية وحتى من قبل السلطات الوطنية بعد الاستقلال.

باستثناء حالة دوار أذوز بجماعة الرواضي الذي ظل متجمعا بشكل كامل لزمن طويل قبل أن ينفجر خلال العقود الأخيرة لتظهر مساكن متباعدة على ضواحيه، تعرف دواوير منطقة البحث تشتتا واضحا للمنازل مع تجمعات سكانية صغرى ذات أبعاد عائلية. وتفسيرا لهذا التشتت في المساكن يعتبر رايمون جاموس أن التوزيع المجالي للسكان هو انعكاس لبنية انقسامية، وملاحظة أشكال شغل المجال يسمح بفهم العلاقات

204 - يقول محمد زرنين في مقال له بعنوان: «من منطق القسم إلى منطق الملف» (2002: 62) «أن تسمية المجال هو إعلام لحدوده، ويصبح الاسم المعلن علامة البلاد ورايتها، وهكذا تنتصب العلامات وتظهر الآثار».

بين المجموعات الانقسامية (**R. Jamous ,** 1981: 43) . وهذا يعني أن التوجه نحو القرابة النسبية ينعكس على المستوى المجالي ويتجلى في التجمعات السكانية القائمة على عناوين الجد المشترك ومبادئ التضامن والصراع. وفي هذا السياق يمكن أن نفهم أن التضامن القائم على علاقات القرابة الدموية بين الأسر لتحقيق حاجتها للأمن شرط هذا التقارب في السكن. أما هارت فيفسر مورفولوجية الدوار الريفي بكونه ذو طابع اجتماعي، كإبقاء النساء بعيدات عن أعين الغرباء، واقتصادي قائم على المشهد الطبيعي ومدى وفرة الماء (**د. هارت**، 2006: 42)، وهذا يدل أيضا على أن القرب أو البعد بين مساكن الأسر تفرضه الحاجات الاجتماعية والاقتصادية والطبيعية المشتركة بين الأسر.

على العموم، يمكن القول أن شكل وطريقة الانتشار فوق المجال يعتبر الوجه المادي للمعطى الاقتصادي الطبيعي، وللعلاقات الاجتماعية بالدرجة الأولى. والقرب والبعد بالدوار هو انعكاس للهوية والاختلاف كمكونات ثقافية أيضا، بخلاف المدينة (**رحمة بورقية**، 1991: 179). وبالتالي فكل إقصاء للأسرة هو تهديد مباشر لحاجاتها المتعددة والتي يتقاطع أمر تلبيتها بالحياة المشتركة على مستوى جماعة الدوار. وبالتالي فهي تحتاط دائما من الوقوع تحت طائلة العقوبات التي قد تصل في حدودها العليا حالة الإقصاء من المشاركة في التدبير والاستفادة من تلك الحياة الجماعية المشتركة لجماعة الدوار.

ومفهوم الإقصاء الاجتماعي في مستوى نسق اجتماعي واسع يأخذ دلالته من الحرمان الذي قد تتعرض له أسرة معينة، بشكل كلي أو جزئي، من نظام الحقوق والواجبات التي يخولها الانتماء لهذا النسق الاجتماعي الذي تسهر سلطة ما على تدبيره. ويمكن أن يكون النسق الاجتماعي الذي يمارس الإقصاء في حق أسرة من الأسر، سواء بعناوين قرابية أو جغرافية أو مصلحية أو غيرها، تكتلا مؤقتا وظرفيا محدودا في الزمن[205]، كما يمكن أن يكون طويل الأمد. لكن أهم شكل من أشكال الإقصاء المنظم والمؤسساتي للأسرة هو الذي كانت وما زالت تمارسه جماعة الدوار «**اجماعث**»، حيث يتم عقاب أسرة ما نتيجة إخلالها بواجباتها والتزاماتها العامة في إطار الحياة الجماعية على مستوى الدوار الذي تنتمي إليه.

205- مثل الأحلاف الظرفية والمتحولة باستمرار، التي كانت شائعة بالريف خلال فترة الريفوبليك الممتدة من نهاية القرن 19م إلى بداية العقد الثاني من القرن العشرين، والتي تميزت بالانفلات الأمني وعمليات الثأر والانتقام العائلي والقبلي.

يمكن أن تصل العقوبات الصادرة في حق أسرة ما إلى منع استفادتها من استعمال مصادر المياه العمومية أو استعمال بعض التجهيزات الجماعية، كبعض الممرات غير المعبدة والأراضي التي يسمح مالكوها باستعمالها طواعية خلال أوقات ومناسبات معينة مثل فترات الحرث أو البناء، خصوصا عندما لا تسمح الممرات المعبدة بمرور الشاحنات والجرارات لعقارات الأسرة. كما يمكن أن يمتد الإقصاء إلى المنع من المشاركة في مواقع اتخاذ القرارات الجماعية المحلية، وكذا رفض مشاركة الأسرة المقصية أو من يمثلها في الاحتفالات والمناسبات الجماعية، إضافة لرفض إجابة دعوتها أو التعاون معها إبان مناسبات خاصة بها، مع الامتناع عن قبول مساهمتها أيضا في بعض الواجبات الجماعية المحلية كدفع أجرة إمام المسجد ومؤونته وغيرها.

مثل هذا النوع من أنظمة العقوبات ما تزال فعالة في المناطق النائية مقارنة بالبوادي القريبة من المراكز الحضرية. وذلك لكون الحاجات الأسرية بالمناطق الحضرية أو شبه الحضرية تلبى من قبل شبكة مصالح وإدارات وسلط تابعة للمجتمع الوطني الواسع، في حين أن الأسر القاطنة بالمناطق النائية ما زالت تعتمد على نظام محلي في توزيع السلط والحقوق والمصالح بين الأسر. فمثلا نظام التعاون الفلاحي الذي يسمى «**اذويزة**» ما يزال فعالا بمنطقة اسنادة مقارنة بجماعتي الرواضي وآيت قمرة. مع أن السبب الذي يستند إليه سكان عدد من دواوير هاتين الجماعتين الأخيرتين في تبرير تراجعه هو وفرة الأموال، في المقابل نجد أن اعتبار مثل هذا السبب كان سيسرع تراجعه أكثر باسنادة المعروفة بزراعة القنب الهندي، وهذا ما لم يحدث.

إن التعاون الفلاحي هنا يساهم في الترسيخ لنظام تعاون أشمل يلبي الحاجات الاجتماعية الأخرى، ويجعل الأسر تدرك قيمة الحياة الجماعية وتشابك علاقاتها ومصالح الأسر المكونة لها وتساهم في استمرارها. وقد عبر عن ذلك بدقة شديدة أحد المستجوبين بالقول «(**اذويزة**) كانت وما زالت احتفالا فلاحيا لجماعة الدوار وليس فقط بناء كومة تبن أو حصاد حقل من الزرع. فإذا تخلينا عن كل ما يجمعنا فربما سنجد أنفسنا يوما نبحث عمن سيدفن معنا ميتا لنا في دارنا ولن نجده». (عمر).

إن استراتيجيات الأسرة القروية في إطار مقاومتها للإقصاء من قبل المجتمع المحلي تبدأ بالوفاء بالتزاماتها تجاه هذا المجتمع وفق نظام الأعراف والقواعد المعمول بها، وتمر عبر المشاركة في الحياة الجماعية عبر أشكال من التضامنات الأولية المباشرة، لتصل إلى

المساهمة في كل ما يحفظ تماسك لحمة المجتمع المحلي من خلال التدخل أحيانا في مبادرات إصلاح بين الأسر المتنازعة، وتسهيل الاتفاق حول القرارات الجماعية كتعيين إمام المسجد أو الإبقاء عليه أو تغييره[206]، والتنازل عن بعض الحقوق الخاصة لخدمة المصالح الجماعية كالتبرع بأرض لتوسيع الطرق أو إحداث أو إصلاح تجهيزات جماعية معينة. لكن تضحية أسرة ضمن الحياة الجماعية يكون له مقابل مادي أو رمزي تعترف به الجماعة لتلك الأسرة، وتسفيد منه هذه الأخيرة بشكل مباشر أو غير مباشر. وهذا ما يسهل اكتشافه من قبل أي متفحص نبيه لسيرورة مجتمع محلي.

إن الهروب من حالة الإقصاء الاجتماعي والتشديد على الاندماج بالنسبة للأسر الريفية والذي يتجلى في التأليف المستمر بين مصالحها الداخلية ومصالح الجماعة الحاضنة لها محليا على أقل تقدير، تتأسس على الالتزام بنظام اجتماعي وثقافي سائد ومتفق عليه، يستوعب الفروقات والحقوق المادية والرمزية التفصيلية الخاصة بكل أسرة أو مجموعة من الأسر، وفق عمليات توفيق بينها وبين المصالح العامة لجماعة الدوار ككل. لكن هذا لا يعني حرص الأسرة وحدها على هذا الاندماج من خلال الوفاء بالالتزامات، بل نجد أن أنظمة التعاون والتبادل داخل الجماعة الكبرى أيضا تتضمن حقوقا تؤمن التوفيق بين المصالح وفق منطق عدالة تسعى من ورائها لتجنب الصراعات الأسرية التي قد تسبب تدميرا وتهديدا للنسق العام ككل. فالمقاومة الاجتماعية هنا تتمظهر في تمديد وإبداع حالات اندماج وظيفي[207] يتأسس على التوفيق بين حاجات الأسر المكونة للجماعة الواحدة لخدمة التماسك الاجتماعي للجماعة الحاضنة لها كلها.

206 – تستثمر أحيانا هذه العلاقات التضامنية المحلية لتوجه بشكل سياسي كما كان وما زال يحدث بمنطقة اسنادة التي توجه أصواتها دائما في الانتخابات لمرشح معين. فقد كانت قبيلة بني يطفت خزانا حصريا للأصوات الانتخابية الممنوحة للنائب البرلماني ورئيس الجماعة السابق عبد العزيز الوزاني، إلى حين إصابته بالعجز عن الحركة، ثم تحولت هذه الأصوات لابنه الذي ما زال رئيسا لجماعة اسنادة، في حين استمر عرف الاتفاق جماعيا بين سكان الجماعة على المرشح البرلماني الذي يستحق أصوات سكان المنطقة قبل إجراء الانتخابات حتى بعد وفاة الوزاني.

207 – يعرف «بركات» الاندماج بكونه التماسك أو توحد الأفراد والجماعات والفئات بالمجتمع ككل، فيغلب الولاء العام على الولاء الخاص، كما يميز بين الاندماج الثقافي والاندماج السلوكي والاندماج الوظيفي، وقد اخترت مفهوم الاندماج الوظيفي لأنه الأكثر تعبيرا عن الوحدة باشتراك المصالح (**ح. بركات**، 2004: 68).

ثانيا: مقاومة التلوث القيمي الخارجي

الأسرة نظام اجتماعي بسيط، بل يعتبر أول التنظيمات الاجتماعية التي يجد الشخص نفسه عادة محكوما بعلاقاتها ومندمجا داخلها منذ بداية عمره، وعبرها يمر لباقي المؤسسات والبنيات والمنظومات الاجتماعية الخارجية. ويتلقى الطفل منذ السنوات الأولى من عمره تنشئة اجتماعية أسرية، تعمل على تسهيل اندماجه في الحياة الاجتماعية العامة مستقبلا. إلا أنه ينتقل بعد سنوات قليلة من عمره لمؤسسات أخرى تساهم بدورها في تكوين توجهاته وطرق تفكيره وأنماط سلوكه. وقد لا تتكامل مرجعيات ومحتويات التنشئة التي يتلقاها الطفل داخل الأسرة وخارجها، بل قد تصل درجات تعارضها أحيانا لحد التناقض، لذا تحاول الأسرة مقاومة مضامين المكتسبات التي قد يتلقاها الطفل من أي مؤسسة خارجية يمكن أن تهدد بناءها القيمي الداخلي، كالمدرسة أو الإعلام أو بعض المؤسسات التي تقوم بحملات تحسيسية وتوعوية في المجال الصحي والبيئي والزراعي وغيرها.

ويمكن ملاحظة تدخلات الأسرة، كمكون مقاوم، في هذا الاتجاه بشكل واضح عند تناول موضوع التمدرس والبرامج الدراسية من خلال نظرة الآباء، وخصوصا عند المقارنة بين الماضي والحاضر، وبين المسجد والمدرسة. وحتى عند الحديث عن وسائل الإعلام والشارع بصفة عامة تبدو توجهات الكبار داخل الأسرة غالبا مقاومة في أشكال متعددة من الأفعال وردود الأفعال، تتراوح بين اللامبالاة والاحتجاج المسالم أو العنيف.

1. ضبط التعامل مع فضاءات ومؤسسات المجال المحلي[208]

إذا كان المسكن الأسري مجالا حميميا خاصا وآمنا وفضاء غيرية وشراكة غير محدودة للمصالح بين أفراد الأسرة، على الأقل من الناحية المبدئية والنظرية، فإن ما عداه يمثل المجال العمومي المختلط والمشوب بالمخاطر الأخلاقية، وهو مجال للأنانية والتنافس على المصالح المتباينة أو حتى المتناقضة في معظم الحالات. وقد يكون أقصى حدود التعبير عن المجال البراني هو مصطلح «السوق» الذي تختلط فيه الانتماءات والمكونات الثقافية المتنوعة، لهذا غالبا ما نسمع التعابير التي تقابل بين المجالين كعاملي تنشئة اجتماعية تربية وتعليم أخلاق، مثل: ابن العائلة – ابن الدار / ابن السوق – الخلاء.

208 – نستعمل مفهوم المحلي هنا بمعنى المألوف والمعتاد، فهو لا يتجاوز في حدوده القصوى المجال الذي يمتد لحدود دشار (دوار) يخضع لنظام اجتماعي مشترك تحت سلطة اجماعث (جماعة الدوار). وهو ما سنأتي على تبريره في الفقرات الآتية تحت هذا العنوان.

إن المجال الأسري يحيل على الانسجام والنظام والألفة بينما المجال البراني «السوقي» يحمل دلالات الاضطراب والفوضى والغرابة، فالأسرة عنوان النقاء الأخلاقي بينما الخارج يمثل تركيبا من مظاهر التلوث والسوء الأخلاقي. بمثل هذه النظرة الثقافية الضمنية في استخدامات اللغة بخصوص حدود التعامل مع المحيط الاجتماعي الخارجي، يستبطن الأبناء بذور الحذر والخوف من الفضاء الممتد خارج البيت الأسري. ومن هنا يبدأ تفعيل أشكال من المقاومة لكل ما يدخل في دائرة العالم الخارجي، الذي لا يعترف به الفرد أو الأسرة كعالم ينسب للذات الفردية والجماعية وتنتسب له. لكن السؤال حول الفضاء الاجتماعي البراني يصبح إشكاليا عندما نتوجه به للمستجوبين، فالأجوبة ليست موحدة ولا تقوم على معايير خالصة وبسيطة، بل إنها تتخذ شكل تركيبات بين ما هو جغرافي وعرقي وديني ولغوي. فعلاقات القرب والبعد تتحدد بأكثر من بعد واحد.

1.1. التنشئة على قيمة الستر

من خلال ما أنجزناه من مقابلات واستمارات تبين لنا أن الناس بمنطقة البحث يقرون بضرورة وجود نظام قيم موحد بين الجميع تقريبا، لكننا لمسنا أن هناك تباينا قائما على متغيرات النوع الاجتماعي والسن والقدرة الاقتصادية وحتى الانتماء القبلي والجغرافي بخصوص ترتيب هذه القيم حسب الأولويات. ومع أن أغلب القيم بمجتمع البحث تستقى وتبرر من الدين الإسلامي والتقاليد المتوارثة وأصالة الأسرة محليا، إلا أن الكثير منها يبرر بعناوين الانتماء الاجتماعي وضرورات الحياة وطلب التحضر والتقدم ومسايرة العصر. فقيم الأسرة كثيرة ومتنوعة، وموزعة بمعايير متعددة كالسن والجنس والترتيب بين الأبناء داخل الأسرة والمستوى التعليمي وغيرها.

على العموم، نستطيع القول أن القيم المطلوب انتشارها بين الجميع، وإن كان من الصعب حصرها بالتفصيل، من الممكن الوقوف عند أهمها من خلال قراءة تركيبية جد مختصرة في نتائج المقابلات المنجزة مع عينة البحث، خصوصا وأن الحديث عن القيم هنا سيصبح متقاطعا من حيث التفاصيل مع الكثير من العناوين والفقرات التي سبق معالجتها في الفصول السابقة، كقيم العمل وتحمل المسؤولية، والتضامن اللامحدود، والتعاون، والتراحم، والاحترام المطلوب بين الصغار والكبار، والعدالة النوعية بين الذكور والإناث، والنظافة المادية والمعنوية، وغيرها.

يمكن مثلا الوقوف عند بعض القيم التي يعتز بها الريفيون ويعتبرونها، عناوين لثقافتهم المحلية والجماعية[209]، مثل الوفاء بالعهود الشفوية (أوار)، التي تعني عدم الإخلال بها عند تغير الظروف التي قد تكون مصاحبة بتغير مصالح الفرد، وهذا ما يختصره مضمون المثل الريفي الشهير (**ابناذم اتقان زكيرس، اقزين اتقان زك زدجيف**) أي: «الإنسان يربط من لسانه، والكلب يربط من رأسه». وكذلك قيمة النخوة على القربى (**النفس**)، وهي تعبر على نوع من الوفاء للانتماء لجماعة ما، وتتجلى في التضحية التي لا تحدها مصالح مادية تجاه الأهل وأفراد الجماعة التي ينتمي إليها الرجل، إضافة إلى قيم الشجاعة والكرم وغيرها.

لكن بالنظر لاشتغالنا على الأسرة كوحدة اجتماعية متمفصلة مع المجتمع المحلي ومنفتحة على العالم الخارجي في معيشها، ارتأينا اختيار قيمة أساسية لصيقة بالأسرة الريفية، تقع على الحدود بين الداخلي والبراني، وتحضر في كل التبادلات الممكنة بين الفضاءين، وهي قيمة تختصر داخلها مركبا من القيم الأخرى، كما تتقاطع مع كل القيم السابق ذكرها. إنها قيمة الستر[210] التي يطلق عليها محليا اسم «**السترة**»، كشرط من شروط الحياة الأسرية بمنطقة البحث واستمرارها. وهي قيمة تحمل بعدين، إذ تعبر عن مطلب مزدوج يتكامل فيه «ستر الفرد لأسرته» مع «ستر الأسرة لأفرادها». كما أن معاني الستر تحمل بعدا ماديا يترجم علاقة ثقافة المجتمع المحلي بالجسد الفردي وبعدا معنويا يحمل معاني حفظ الكرامة والاعتبار الاجتماعي للأسرة وأفرادها ضمن نسق الحياة الجماعية في امتداداتها الخارجية.

كلمة «**السترة**» في معناها التداولي المحلي نقيض الفضيحة والانكشاف، وهي تعبر كمفهوم تتكثف داخله جملة من المعاني عن استراتيجيات سلوك فردي وجماعي يحمي الأسرة وأفرادها من الظهور أمام الغير بمظاهر النقص أو العيب الذي يمكن أن يقلل من اعتبار الأسرة ككل من حيث هي وحدة من الأفراد، ووجود اجتماعي كلي منسجم. وقد يلتقي مفهوم الستر كثيرا مع مفهوم الحياء خصوصا وأنه ورد على ألسنة المستجوبين بنفس

209- اختصر بنعلي مثلا أهم القيم التي تخترق المجال الاجتماعي بمنطقة «آيت طاعة» بالريف الأوسط بقيم الزعامة والشجاعة والعلم (**م. بنعلي**، 1994: 111).

210 – تحدث المختار الهراس عن هذه القيمة في سياق تحليله لوظيفة الستر في الحياة الأسرية، لكنه عالجها من حيث قيمتها في حماية الأسرة لمجالها الخاص من التلوث الخارجي (المادي والكلامي)، وذلك بتجنيبها من السقوط تحت سلطة ومراقبة الآخرين (2000: 155).

الدلالة في العديد من الحالات. لكن الدقة في استعمال المفهوم تقتضي الاحتفاظ بالكلمة الأصل، حتى لا يتم خلط المعاني المائعة ذات المرجعيات المتعددة لكلمة «حياء» بما يمكن أن نضبطه من خلال تتبع معاني مفهوم «السترة» وتجلياته وإسقاطاته الاجتماعية وحمولته الثقافية الريفية المتعلقة بالحياة الأسرية بالخصوص. ويمكن لنا تقسيم استعمالات المفهوم من حيث تعبيره عن الوجود الأسري التي نجملها في عبارة «ستر الأسرة» إلى حالتين متمفصلتين مع بعضهما البعض، وهي تتلخص في معالجة المفهوم ضمن سياق الحياة الأسرية التي تجمع بين كونها تعبر عن مجموعة أفراد تربطهم علاقات ممأسسة من جهة، ومن حيث مسكنها الذي يعبر عن الفضاء المشترك لحياتهم الجماعية من جهة أخرى. مع إمكانية اعتماد تصنيفات أخرى أكثر تفصيلا ودقة، لا يتسع هذا العرض المختصر للوفاء بها كلها.

أ - ستر النفس والأهل

أن يستر الفرد نفسه (**أذيسار ايخف**[211] **ايناس**) مطلب قيمي أسري ذو بعدين، الأول عقدي يدل على ستر الجسد الفردي باللباس كمكون وفق مطالب الدين الإسلامي، والثاني محلي مرتبط بقيمة الشرف الأسري التي ينتمي إليها الفرد الذي يجب أن يحرص على حفظه. لكن هذا التمييز النظري لا يعني انفصال البعدين على مستوى الفعل والممارسة ضمن المجتمع القروي الريفي المحلي. فهما مترابطان بشكل يحيل كل منهما على الآخر. فاللباس، كسلوك فردي يهدف من خلاله الفرد لستر الجسد كحاجة طبيعية أساسها حمايته من التغيرات المفرطة لدرجات الحرارة المنخفضة، ينطوي على أبعاد اجتماعية وثقافية تتحكم فيها العديد من المتغيرات، أهمها مركب قيم الحشمة المتعارف عليه في المجتمع المدروس. ومنطقة الريف الأوسط الشمالي تؤسس قيمة ستر الجسد على هذا العنوان الأخلاقي المركب بالدرجة الأولى.

السلوك الفردي لا يبقى فرديا عندما ينتقل للفضاء العام، بل إنه يحيل على ثقافة وتربية أسرية، لذا فالفرد عندما يتصرف يحاول الحفاظ على اعتباره واعتبار أسرته أو الرفع منهما، بحيث أن كل مس بأحدهما هو مس بالثانية. وحتى الثناء على السلوك الفردي غالبا ما يتم من خلال ربطه بأصله الأسري افتراضيا، مثل تعابير:»الله ارحم الوالدين»،

211 - كلمة «ايخف» التي تعني الرأس في المعنى الطبيعي المباشر تدل على الشخص ككل في سياق الاستعمال التداولي اليومي بالريف، وهذا يتكرر في التعبير العربي الدارج أيضا، من خلال عبارة «يستر راسو».

و«**الله اعمرها دار**». بل حتى في حالات استهجان سلوك فردي ومهاجمته يتكرر الربط بين الفردي والأسري كما نسمعه في عبارات الشتم من قبيل «**الله انعل**[212] **والديه**»، أو مختلف العبارات التي تدعو بقطع الجذور والرحمة عن الأصل الأسري الذي نشأ فيه الفرد. ولهذا سنتعامل هنا مع قيمة الستر من حيث تركيب بعديها الفردي والجماعي.

يمكن القول أن قيمة الستر كإسقاط على الجسد هو تنظيم لعمليتي الإظهار والإخفاء للجسد في الفضاء الاجتماعي الذي يتحرك فيه الفرد. وهنا ترسم خطوط الداخلي والبراني بشكل نظري وتجريدي أكثر مما هو مادي، فنجد أن البراني يمكن أن يكون داخل المنزل أيضا، ليس كضيف أو كمدعو ضمن مناسبات استثنائية بل كمقيم دائم. بحيث أن دلالات الستر بين الأفراد المكونين للأسرة الواحدة تتدرج من العلاقات بين الزوجين داخل فضاء خاص بهما، وتمر عبر حضور الأطفال كمكونات ثانية للأسرة إلى جانبهما مع اعتبار لمتغير العمر في هذه الحالة، ثم اتساع الفضاء ليشمل مكونات عائلية أخرى، خصوصا في حالة العائلات الممتدة التي تقطن نفس المنزل.

إذا كانت الأسرة النووية في حدها الأدنى المكون من الزوجين فقط لا تحمل أية معاني لمفهوم الستر الجسدي في علاقاتها الداخلية، فإنها تحرص على ضبط ستر «العورة الكبرى» المتمثلة في الأعضاء التناسلية والموجهة للذة الجنسية المباشرة عند حضور أطفال يملكون قدرات ذاكرة نشيطة ومشتغلة. أما عند حضور أفراد عائلة مركبة من أكثر من أسرة، فإن ضبط قيمة «**الستر**» تصبح أكثر تركيبا، وذلك وفق مرجعيات تصنيف متغيرة، تتحرر من توتر بين عدد من المتقابلات من أهمها: الداخلي/البراني، الطفولة / البلوغ، الشباب/الشيخوخة، الذكورة/ الأنوثة، الزواج/العزوبة.

فهذا التصنيف، عموما، يستمد مرجعيته الأولى من تركيب بين دلالة «المحرم»[213] كما تحدده النصوص الدينية الإسلامية، وبين الداخلي والبراني كما تتبناه وتكيفه التقاليد والأعراف المحلية والأسرية، إذ تتغير مطالب ستر الجسد الموجهة للذكور والإناث من

212 – تنطق الكلمة «انعل» للدلالة على «اللعن».

213 – يشرح الفقهاء أحكام العلاقات بين مكوني النوع الاجتماعي، وفق قواعد دقيقة تتعلق بمفهوم»المحرم» الذي يعني الشخص البالغ المحرم على شخص آخر من غير نوعه الاجتماعي (ذكر /أنثى) الزواج به. وهي قواعد تحدد تصنيفات وشروط مختلفة لعلاقات الحرمة وغيابها، مميزين بين محرم دائم ومحرم مؤقت. وهذه الأحكام والتشريعات تتأسس على متغيرات كثيرة كالسن والجنس والزواج والعزوبة وطبيعة العلاقات والفضاء الاجتماعي والرخص والضرورات وغيرها. ويمكن الرجوع في هذا الشأن لكتب الفقه الخاصة بالموضوع.

منطقة لأخرى ومن أسرة لأخرى أيضا ضمن مجال البحث، لكن على العموم يتم تبني شفوي صريح للمرجعية الدينية في هذا المجال مع تباين في الممارسة. بحيث أن معاني وظروف ستر الجسد بالنسبة للذكور ليست هي نفسها بالنسبة للإناث. فالقريب بعلاقات مصاهرة أو دم يمكن أن يمثل محرما بالنسبة لأحد أو عدد من أفراد نفس الأسرة، حيث أن أبناء الأعمام والأخوال البالغين مثلا يعتبرون دينيا أجانب بالنسبة للفتاة البالغة، وهذا ما يلزمها ارتداء لباس «ساتر» في حضورهم وعدم الاختلاء بأحدهم. وهذا ينطبق أيضا على بنات الأعمام أو الأخوال بالنسبة للابن البالغ. لكن بخصوص معاني اللباس الساتر فكل أسرة تختار وتفرض مواصفاته من خلال نظام تتركب داخله تعاليم الدين الإسلامي[214] والأعراف المحلية وقناعات ممثلي السلطة الأخلاقية داخلها. لهذا من الصعب الحسم في طريقة تعاطي كل أسرة مع استراتيجيات ممارسة هذه القيمة على مستوى أجساد أفرادها، إلا أنه يمكن القول أن الأسرة تحدد وتجدد نظام تطبيق هذه القيمة نتيجة علاقاتها وحاجاتها وقناعاتها الفكرية والدينية والأخلاقية، فتوجهها لضبط حركة الجسد ضمن الفضاءين الداخلي والخارجي معا.

تتأسس النظرة للجسد واستراتيجيات ضبط حضوره في الحياة الاجتماعية على اعتباره كموضوع دائم وأساسي للجنس، لهذا فإن إخفاءه هو تكريس لضبط الجنسانية وفق نظام الثقافة المحلية، إلا أن هذا الإخفاء لا يطال الجسد إلا بنسب متفاوتة عموما، للحد مما يمكن اعتباره عنصر إغراء، وهذا الإغراء متعلق ثقافيا وتاريخيا وكونيا بجسد المرأة أكثر منه بجسد الرجل. وبالتالي فجسد المرأة يعتبر الأكثر مراقبة داخل المجتمعات الباطريريكية كما هو الأمر بالريف، والأكثر عرضة للعقاب تحت عناوين مخالفة الأخلاق والشرعيات، مما يجعله الموضوع الأكثر عرضة للقيود وقرارات المنع والعقاب. فهو حامل للثقافة والهوية الاجتماعية، وهو مؤتمن عليها أيضا حسب تعبير الديالمي (**ع. ص. الديالمي**، 2009: 15).

214 – ستر الجسد في النصوص الشرعية الإسلامية هو ستر العورة بالنسبة للذكور والإناث، لكن المفهوم الإسلامي الذي يختصر دلالات ستر الجسد الأنثوي في التداول الفقهي هو الحجاب الذي يأخذ دلالات متباينة وفقا للفتاوى التي تجعله شاملا لكل الجسد أو تستثني أجزاء منه. وفي هذا المنحى تقول فاطمة المرنيسي في مؤلفها «الحريم السياسي، النبي والنساء» (1998) أن «الحجاب هو أحد تلك المفاهيم الأساسية لمفاتيح الحضارة الإسلامية، كمفهوم الخطيئة في الحضارة المسيحية ومفهوم الاعتماد (Crédit) في الحضارة الأمريكية الرأسمالية» (ص: 119)، وفي سياق تحليلها للدلالة الشرعية الإسلامية التي يحملها مفهوم الحجاب من خلال استقراء المصادر اللغوية والصوفية والنصوص والروايات الشرعية الأصلية والتاريخية التي جاءت لتوضيح أبعاد الحجاب منذ الزمن النبوي، فتعتبر أن «الحجاب يمكن أن يعبر عن بعد مكاني يميز عتبة بين منطقتين متميزتين، وأنه يمكن أن يحجب ماهو قوة أو سلطة كما هو في حالة حجاب الأمير، ولكنه يمكن أن يعبر عن المفهوم المعاكس كحجاب الصوفي الذي يمنع المعرفة بالإله... ومن أجل إتمام الموضوع يجب إبراز الاستعمال التشريحي لكلمة حجاب التي تعني حدا ووقاية». وبمعنى لغوي محايد ف«لحجاب هي العملية التي تقسم الحيز (الفضاء) إلى اثنين وتخفي قسما عن النظر» (ص: 117).

إذا كانت المرأة عند خروجها للفضاء العمومي أكثر عرضة للرقابة الاجتماعية بمنطقة البحث، فذلك، حسب تعبير شاب ثلاثيني من آيت قمرة، باعتبار أنها «أصبحت أكثر خطرا في الوقت الحالي، ففي السابق كانت المرأة عندما تذهب أو تعود من عين الماء فتلتقي في الطريق بأحد الرجال تدير بظهرها للطريق حتى لا تلتقي عيونهما، أما الآن فالرجل من يجب أن يفعل ذلك ليفر من نظراتها وتحديقها». (فريد). وذلك لأن «الحياء رفع»، و«الفتيات في بعض الأسر أصبحن سائبات، يخرجن كاسيات عاريات، والحياء أصبح قليلا، وقلة الحياء أصبحت شجاعة ومفخرة. ففي السابق كانت الأسرة والجماعة تتعاونان على التربية، وبنت الدوار كانت بنتا لكل الجماعة، أما الآن ف**المخزن حكم**»، و«سيدنا (يقصد به الملك) قد أعطى الأولاد والنساء الحرية، والمحامون **يقطعون** الطرقات(تعبير عن كثرتهم). فلو حاولت نهي أحد من الجماعة عما يفعله من قلة الحياء، أو حتى عقاب أحد أهلك في منزلك لمصلحته، ستحاسب وتعاقب. وهذه السيبة أصبحنا نراها في كل مكان». (عمر). لكن في الجانب الآخر نجد بعض المستجوبات المتعلمات يعتبرن أن ما نراه حاليا، وفق تعبير شابة من جماعة الرواضي، هو «تفتح للمرأة وهو أمر جيد، أما ما يتخلله من مظاهر سلبية في أخلاق الشباب، سواء من جهة الفتيات أو الفتيان بالنسبة للمجتمع المحلي، هو نتيجة للاستخدام السيئ للتكنولوجيا الحديثة ضد أخلاق المجتمع، سواء في اللباس أو الهاتف النقال أو غيره»، على حد تعبيرها.

إذا كان التركيز على ستر أكبر جزء ممكن من الجسد كرمز للحفاظ على العرض والشرف الشخصي والأسري يوجه للفتيات والنساء أكثر من الرجال والفتيان، فإن ستر النفس من «الغبن» و«الفقر» و«مذلة السؤال وانتظار عون الآخرين» أكثر ارتباطا بالرجال والفتيان. وهذا الستر المعنوي يتحقق بالعمل، وبالحصول على الموارد المالية التي ستسمح للشخص بتدبر أمور حياته بنفسه، لأن الاعتماد على النفس وحده ما يفيد، بحيث أن «**الراجل هو العمل، والزواق كايتقشر. والواحد خصه يزير باش يعيش، باش اتسوق على راسه وعلى ولاده وعلى والديه، وما يتسناش شي حد اعاونه** «(**عبد العزيز**). **ف**«**الغبن فضاح**» (**رغبن فضاح**). و«الرجل هو الذي يستطيع أن يتحرك وسط الناس بوجه مكشوف، ويستطيع أن يرفع عينيه وينظر في وجوه كل الناس، لا يخشى من أحد ولا يستحي من نفسه، ولا يحني ظهره لينظر في الأرض ويجر وراءه عصاه بل يتوكأ عليها لتستقيم قامته حتى مع شيخوخته. فقد قال لي «حمادي بوعيد» يوما: إذا أردت أن تميز الرجل من (الشمات)، فانظر إليهم يوم السوق. فالرجل يبدو عليه النشاط والسرور لوفرة المال ومخزون الحبوب. أما الذي يجر عصاه، أو يشبك يديه وراء ظهره، مهموما بما يملأ به

سلته لنقص المال فذلك هو (الشمات)»(أحمد). فالحصول على المال وامتلاكه، كشرط من شروط القدرة الاقتصادية في الوقت الراهن، يمثل الشرط الأكثر تكرارا لحصول الرجل على اعتبار اجتماعي في كل منطقة البحث، وهو ما تبرزه مكونات الجدول التالي:

الجدول 12: توزيع نسبي (%) للاتجاهات بخصوص العوامل التي تمنح قيمة للفرد الذكر داخل الأسرة حسب متغير الجماعة القروية.

		المنطقة			المجموع
		اسنادة	الرواضي	ايث قمرة	
مصدر قيمة الفرد الذكر داخل الأسرة	المستوى التعليمي	9	23	21	17%
	نوع المهنة	16	17	11	15%
	امتلاك المال	40	27	34	34%
	طاعة الكبار	6	5	6	6%
	التزام بالعبادات	6	11	9	9%
	الصبر	15	8	10	11%
	التعاون مع الآخرين	8	8	9	8%
المجموع		100%	100%	100%	100%

إن قيمة ستر الشخص نفسه وأهله، حسب كل ما جاء في الفقرات السابقة، تستجيب لمطلب المقاومة بكل أبعادها الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فهي عبارة عن رأسمال يكتسب ويستثمر بأكثر من سلوك وممارسة يومية، وهي تختزل عددا من القيم الأخرى المحلية الشاملة والنوعية.

ب- ستر المسكن

لضمان ستر الحياة الأسرية عن أعين الغرباء بالريف الأوسط الشمالي، لم يكتف القروي هناك ببناء المنزل الذي تأوي إليه الأسرة قصد النوم والاستراحة من تعب العمل خارجي والاستفادة من امتيازات حياة طمأنينة وسكن وحميمية داخل فضائه المغلق في وجه الغرباء والأجانب، بل كان وما زال يعمد عادة إلى تسييج مساحة معينة من ممتلكاته العقارية المجاورة لمسكنه، عملا بذلك على تحديد «**حرم**»[215] المنزل، هذا ال«**حرم**» الذي

215 – تعني مساحة مسيجة تحدد مساحة المسكن القروي ، ويمنع على الغرباء دخولها دون إذن من ساكنيه. فهي تمنح «حرمة» للمسكن الأسري أو العائلي.

تتباين مساحته من مسكن قروي لآخر، وأحيانا يتصل ليشمل مساحة تتسع لتجمع سكني بكامله، مع وجود تقسيمات ضمنية للمجال المحرم بين الجيران. واستعمل نبات الصبار تاريخيا كسياج طبيعي لهذه الغاية. وهذا ما يشرحه «هارت» في مؤلفه حو آيث ورياغل بتعبير لا يخلو من الخلفيات الانقسامية، قائلا: «يحيط بكل منزل حاجز أخضر يتعارض مع اللون البني للمشهد الطبيعي. وتوفر ثماره مصدرا للارتواء والغذاء لأفراد الأسرة خلال فصل الصيف. يساهم النباح المستمر لكلاب صاحب المنزل في تأكيد هذه الخلوة والانعزال وإظهار العداء لكل زائر غريب. ولا يمحو هذا «العداء» إلا الترحاب الكبير اللاحق لصاحب المنزل، ودعوته للضيوف لشرب الشاي المنعنع وأكل اللحم المشوي اللذيذ» (**د. هارت**، 2006: 43).

ويفسر مولييراس وجود هذا السياج برغبة الريفيين في ستر المساحات التي تتحرك فيها المرأة وحجبها عن المجال العمومي وعن عيون الغرباء، مبررا ذلك بغيرة الريفيين» المتزمتين وغير المتسامحين» الشديدة على نسائهم (**أ. موليراس**، 2007: 103). وهذه الغيرة التي تحدث عنها موليراس ستبقى نفس المبرر الذي ساقه هارت لتفسير تباعد المساكن بالقرى الريفية، بقوله: « لماذا هذا التباعد بين المساكن؟ لأن بني ورياغل شديدوا الغيرة تجاه نسائهم أكثر من أية قبيلة أخرى، فكل واحد يحذر جاره».(**D. M. Hart, 1965**: 26).

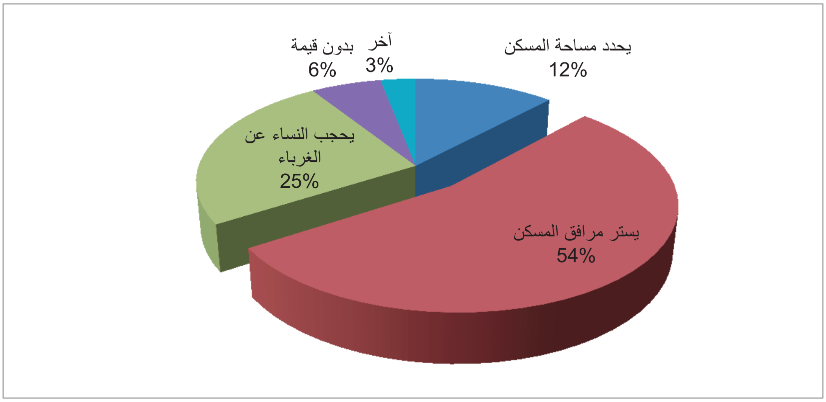
إن وجود هذا التقسيم للمجال المكاني إلى قسمين هو ترسيخ لقواعد الحركة ضمن مجالين: الخاص المستتر المغلق والعمومي المشترك المفتوح. وإذا كان ستر الفضاء النسائي المعتاد استعماله خارج البيت كحرم للمسكن يشكل صلب تبريرات وجود السياج فإن مفهوم الحريم يبقى حاضرا بمعانيه المكانية والنوعية، ولكنه لا يتسع لدلالات ملكية الرجل الواحد الحامي والسيد، وفق التعريف الذي صاغته له المرنيسي. خصوصا وأن المجال المسيج المحرم دخوله على العموم إلا وفق أعراف محددة وصارمة قد يتسع ليشمل عددا من الأسر التي تربطها علاقة قرابة دموية، وبالتالي أكثر من رجل واحد. وأحيانا قد يختصر المعنى لحدود البيت الأسري عند وجود عائلة من إخوة متزوجين ما زالوا يسكنون منزلا مشتركا، مع قلة مثل هذه الحالات في الوقت الراهن بمنطقة البحث مقارنة بالماضي[216].

216- تقول المرنيسي: « الحريم مفهوم مكاني وحدود تقسم الفضاء إلى قسمين: فضاء داخلي أنثوي، مستتر ومحرم على كل الرجال ما عدا السيد، وفضاء خارجي مفتوح على كل الرجال ما عدا النساء. وكلمة حريم تعني الحرام والحرم في آن، أو المكان المقدس الذي يخضع الدخول إليه إلى قوانين محددة وصارمة. والحريم هو كذلك الفضاء الخاص المحظور على العموم. وعلى غرار كلمة «odaliste»، المحظية، يشمل الحريم في آن المكان والنساء اللواتي يعشن فيه ويملكهن رجل واحد هو الحامي والسيد». (**ف. المرنيسي**، 2000: 9).

يبرر هذا الواقع، من قبل الرجال والنساء معا ضمن مجتمع البحث، بمنح المرأة حرية وراحة أكبر أثناء مزاولة أعمالها بمجال المسكن، وذلك لأنه، على حد تعبير رجل خمسيني من آيت قمرة: «في منطقتنا، حين يرى الناس امرأة، فهم لا يهتمون بالنظر لغيرها، وهذا يؤذيها ويؤذينا جميعا. ومادامت الطرق تمر أمام منازلنا، فلابد من ستر الواجهة، لأنه لا يمكن قطع الطريق على المارة أو منعهم من النظر جهة المنزل»(عبد الحميد). وتضيف امرأة أخرى أن «سياج الصبار يساعد المرأة على حفظ شرفها والتجول براحة بجانب دارها. كما أن أشجار التين الشوكي تزودنا بفاكهتها مجانا في الصيف».

إن توزيع الاتجاهات بخصوص قيمة السياج المحيط بالمنزل تبين أن التصورات المؤسسة لمعاني ستر المسكن الأسري ماديا بالريف لم تتغير كثيرا بين الماضي والحاضر، إذ أن نسبة 6% فقط من المستجوبين هم من يعتقد أن السياج لم تعد له قيمة في حياة الأسرة القروية، بينما توزعت بقية أجوبة عينة البحث بين عدد من الأسباب المبررة لاستمرار وجود هذا السياج، و يمكن قراءة ملخص النتائج المحصل عليها في المبيان التالي:

المبيان 16: توزيع نسبي لمواقف المبحوثين بخصوص قيمة السياج بالمسكن القروي بمنطقة البحث



لاحظنا من نتائج المقابلات المنجزة أيضا أن مصطلح «الستر» هو الأكثر قوة في اتجاهات ومواقف المبحوثين، مع الإشارة إلى أن متغيرات الجماعة أو السن أو الجنس لم تكن لها قوة دلالة كبيرة حول هذا الموضوع. وهذا ما يؤشر على قوة الكلمة كتعبير عن مكون من مكونات الثقافة المحلية لمجتمع البحث، إذ رغم ما عايناه من تقلص كبير

ومستمر في المجال الذي كان يشغله المسكن القروي الريفي مع بداية استعمال المواد الحديثة في البناء، بسبب بناء نسبة عالية من منازل القرويين على مساحات ضيقة ومكشوفة، وبواجهات مفتوحة على الطريق العام، فاختزلت مساحة المجال السكني المحرم إلى حد أدنى بكثير من السابق، مما أدى لاختفاء سياج الصبار الطبيعي أمام المنازل الجديدة، فإن الغالبية المطلقة من المستجوبين عبروا عن تمسكهم ب«السترة» كضرورة تقتضيها القيم والحياة القروية، مع إبداء عدد كبير منهم الرغبة في التخلص من الصبار الذي «يشغل مساحة واسعة، ولا يجمع سوى الأزبال والحشرات السامة»، وتعويضه بالقصب أو جدار الخرسانة أو الأشجار. لأن «السياج (الزارب) يحمي حرمة المنزل ويمنع كشفه أمام المارة في الطرق، لكنني فضلت في منزلي الجديد استعمال الأشجار بدل الصبار، ولكن في انتظار نمو الشتلات التي غرستها أستعين حاليا بسياج من القصب»(رشيد). و«السترة مازالت مستمرة، فهي ضرورية في البادية، ولكن وجود المرحاض بالمنزل قد قلص من أهمية الصبار كسياج ضروري مثل ما كان عليه الحال في السابق، لما كان له من منافع بخصوص الاختباء فيه لقضاء الحاجة من قبل أفراد الأسرة». (عمر).

الصورة 33: منزل قروي بالبناء الحديث محاط بسياج من الإسمنت المسلح والأشجار المثمرة لستر واجهته (آيت قمرة، يونيو 2010).

إن ستر البيت هو ستر لمجال تحرك الأسرة بشكل تلقائي وعفوي، وحماية لمجالها السري الداخلي من عيون الغرباء. فالبراني هو الذي يهدد شرف الأسرة وحياتها الحميمية، ويستطيع إذايتها والنيل من قيمتها الاجتماعية. فحضور البراني يلزم الأسرة بالاحتياط لمنع «افتضاح» أسرار حياتها الداخلية في المجال العمومي. بحيث أن سرية المجال السكني نفسه تتدرج شدتها وتزداد كلما تعلق الأمر بالمجالات النسائية مقارنة بالمجالات الرجالية، وخصوصا تلك التي تقع خلف باب الفناء[217]، كالمطبخ[218] وبيوت النوم. فيمكن أن تزداد أو تتقلص حرية التنقل والتصرف داخل وخارج المجال السكني، كلما حضره أو غاب عنه الأجنبي.

فمعنى الأجنبي[219] ومعنى العورة النسائية لدى الريفيين وما طالها من تحولات قد فتحت الأفق أمام تحولات جديدة في الوعي بمعنى ووظائف وشكل تدبير المجال السكني للأسرة. وإشكال العلاقة بين المسكن ومدى تلبيته للحاجات الأسرية يعبر عن متراجحة نظرية متغيرة الحدود. ففي كل حياة اجتماعية يطرح فيها إشكال علاقة العائلة بالسكن، ومدى إرضاء المسكن الأسري والعائلي للوظائف الفردية والاجتماعية للأسرة، فتأتي الإجابات منسجمة مع المعطيات الجغرافية والاقتصادية والثقافية والسياسية الخارجية التي تدبر الأسرة حياتها الداخلية بتفاعل مع متغيراتها كلها.

217 – حسب تعبير أورسولا كينغسميل هارت، (2010). الذي عنونت به كتابها حول موضوع الحياة اليومية للنساء الريفيات.

218 – في المنازل التقليدية كما في الجديدة بالريف يختار موقع المطبخ داخل المنزل الأسري بشكل يمنع مشاهدته من الخارج وحتى من الباب الخارجي أو من المواقع التي يمكن أن يستدعى لها أجانب عن الأسرة، وذلك حفاظا على سرية هذا الفضاء الخاص بحركة النساء. أما في «أنجرة « فيعتبر الهراس أن المطبخ كمجال أنثوي بالأساس يشكل المكان الأكثر ظلمة في الدار (م. **الهراس**، 2000: 154).

219 – يعتبر زيمل حسب ما ينقله عنه الديالمي أن التحرش الجنسي ظاهرة حضرية بالأساس، لأن النساء موضوع التحرش الجنسي نساء أجنبيات بالنسبة للمتحرشين. وبالتالي، حسب الديالمي، فالتحرش الجنسي غير معقول في القرية، لأن القرية تخضع لعقل سلالي، أي كل النساء قريبات. والتحرش ينتج عن ظواهر حضرية أخرى مثل الاختلاط والعراء والإثارة من خلال الصور، ومثل الخدمات الإغرائية.
وقد عمل الديالمي في تحليله لهذا الموضوع على إبراز عدد من النتائج التي تنجم عن علاقة العائلة بمدى ضيق المجال السكني الذي تقطنه، وانعكاسات ذلك على الاندماج العائلي، منطلقا من معطى أساسي هو الاكتظاظ الذي تشهده الساكنة الحضرية داخل المجال السكني. وهو الوضع الذي يفرز باستمرار، حسب رأيه، ظواهر بعض الحلول التعويضية التي تنجم عن نقص تلبية المسكن للحاجات الفردية والجماعية للأسرة، من بينها مسألة نقص الرضى الجنسي للساكن، مما يشجع ويغذي رغبات الأفراد في ارتياد الفضاءات الجنسية الخارجية كمصادر جديدة للمتعة، أو اختيار الحجاب بالنسبة لأفراد لا يستطيعون استهلاك الحداثة في جانبها الجنسي ولا في جانبها الفضائي، كآلية مقاومة الحداثة المقلقة وتمظهراتها الجنسية والمجالية. (ع. ص. **الديالمي**، 2002: (73 – 75)).

2.1. رفض القيم المحلية/البرانية

أ - توزيع الفضاء البراني بمعيار النوع الاجتماعي

كلمة (بارا) تختصر دلالة «الشارع» في التداول اللغوي المديني. ف«بارا» هي ضد «الداخل»، وبين المفهومين خط فاصل خفي يمثل عبوره انتقالا بين نسقين ثقافيين، أحدهما داخلي مستور وخاص والثاني خارجي ومكشوف وعام. لكن هذا التقسيم ليس تقسيما نظريا وصوريا فحسب بقدر ما هو تقسيم مجالي ومادي واضح أيضا. فالحصول على المسكن الأسري كشرط مادي من شروط تكوين وحماية الأسرة يعني اقتطاع جزء من الفضاء الخارجي المفتوح وتسييجه لإغلاقه أمام الحركة الاعتيادية للبراني، ثم تشكيله بطريقة خاصة، تجعل منه مساحة منسجمة مع حاجات الأسرة، وقناعاتها الثقافية، وعالمها الخاص.

فمكونات الفضاء العام، الذي يبدأ من الحدود الخارجية للمسكن كمركز، ويمتد في كل الاتجاهات نحو المحيط الواسع، ليشمل كل المرافق والمساحات التي يدركها أفراد الأسرة كمجالات مشتركة مع الغير أو خاصة به، تمثل مصدرا للتلوث المحتمل تسربه للمجال الأسري الداخلي. وهذا التلوث يأخذ بعدين، الأول مادي يشمل الأوساخ والغبار والحشرات الضارة والميكروبات وهو ما أشرنا إليه في الفصل الثالث من هذا البحث بخصوص المقاومة الصحية، والثاني هو التلوث القيمي الذي يكون مصدره علاقات أفراد الأسرة بالآخرين الذين يمثلون جزءا من هذا المجال، وهذا ما نود تحليله في ما يأتي من هذا المحور. وهنا يأتي تصنيف أسري للمؤسسات والمكونات التي تتوزع على مساحات الفضاء الخارجي بين ما هو محظور وممنوع على أفراد للأسرة وما هو مسموح ومرغوب ولوجه من قبلهم.

نأخذ هنا مرافق الفضاء العام التي تمثل أماكن للتلاقي والتواصل، وأهمها في مجتمع البحث نجد بعض المؤسسات والفضاءات الجماعية كالمساجد والمقاهي والدكاكين والأسواق وعيون المياه والحقول، وأحيانا بعض النقاط المميزة بمكوناتها المعلمة والمعروفة محليا (أماكن مظللة أو مغطاة جزئيا، خرب، مواقع عالية ذات أفق مفتوح، أو مغلقة ومختبئة...). ويخضع تصنيف هذه الفضاءات لمعيار إمكان تسببها في تلوث أخلاقي أو قيمي لأفراد الأسرة، وذلك من خلال تقييم ينطلق من استحضار متغيرات متعددة

ومتنوعه، منها ما يتعلق بالنوع الاجتماعي (فتى / فتاة)، وما يتعلق بالزمن (ليل/ نهار، باستمرار/ بمناسبة، وقت العمل /وقت الفراغ)، وما يرتبط بالتقسيم العمري (طفولة / شباب/ كهولة / شيخوخة)، وما يرجع في حكمه إلى تقدير الاعتبار العلمي والديني للرواد المعتادين للمرافق المقصودة (أصحاب العقل / تقاة الله / الهمج / الجهال)، وما هو رهين بالنتيجة والغاية (منفعة / مضرة). إلا أن كل تصنيف يستحضر أحكام قيمة متعلقة بمرافق الفضاء العام يبقى خاصا بالفرد وبالأسرة والدوار الذي ينتمي إليه المستجوب، نظرا لتباين التمثلات التي أسست حول هذا المرفق أو ذاك، بناء على تجربة ومعاينة مباشرة فردية أو جماعية في سياق الحياة الاجتماعية ضمن مجال كل دوار على حدة.

ب – الفضاء النسوي الخارجي والحرص على القيم الأسرية

إذا بدأنا بتصنيف المجالات من حيث متغير النوع الاجتماعي، باعتبار أن المجال المنزلي الداخلي خاص بالمرأة بينما المجال الخارجي رجالي بامتياز. وفي هذا الصدد نعثر في عدد من الكتابات الأنطربولوجية السابقة حول الريف أن توجيه حركة المرأة ومراقبتها وحمايتها خارج المنزل تبقى دائما من مسؤوليات الرجل القروي الريفي داخل الدوار وخارجه[220]، لكن مع تراجع العائلة الأبوية الممتدة والاتجاه نحو تحقيق استقلال الأسر النووية، مما أضعف العلاقات العائلية الواسعة وسمح ببروز تصورات جديدة حول مفاهيم الحرية الفردية والاختلاط، يلاحظ تحول في حمولة عبارة الرجل الحامي للمرأة. إذ لم تعد تتسع في جل الحالات لعدد من أفراد العائلة خارج دائرة الأصول والزوج والإخوة الكبار. بينما كان الأمر في السابق يطال أبناء الأعمام والأخوال وحتى أبناء نفس الدوار أحيانا خصوصا عند حضور أجانب من خارج الدوار الذي تنتمي إليه البنت أو المرأة المطلوب حمايتها.

لقد أصبح هناك تسليم عام، من جهة الرجال والنساء معا، بإمكانية أخذ المرأة للمبادرة في تدبير حياتها خارج المنزل الأسري، بشرط وجود ما يدعوها لذلك من مسؤوليات والتزامات اجتماعية بالموازاة مع توفرها على قدرات أخلاقية ومعرفية وتواصلية تؤهلها لذلك. وهذا يتأسس بالدرجة الأولى على قناعة عامة تزداد انتشارا ورسوخا مضمونها أن «المرأة وحدها تستطيع حماية شرفها وشرف أسرتها بحضور الرجل أو غيابه».

220 – يقول دافيد هارت أن «الأسباب الأساسية للثأر هي، على العموم ، النساء من جهة، والأرض والماء من جهة ثانية» **(D. M. Hart,** 1965: 26)

وإن كان الدفاع عن المرأة عند تعرضها لمضايقات أو تهديدات في الفضاء العام يبقى من مسؤوليات الرجل الذي تربطه بها قرابة أسرية عند مواجهتها لتحرش أو لقوة تهديد تفوق قدرتها على المواجهة. فاستراتيجيات تدبير الصراعات التي ينخرط فيها أفراد الأسرة تستند لنظام من توزيع الأدوار بين الرجال والنساء وبين الصغار والكبار، وذلك بعنوان الحفاظ على عرض الأسرة ككل. إذ لو تعرض أحد أفراد الأسرة لتحرش معين من جهة فتاة أو امرأة فأحد نساء الأسرة هي من تتولى مسؤولية الرد عليه بشكل تلقائي، بينما إذا كان يتعلق بالأطفال فيمكن أن يتدخل الأب في حضور الرجال، ويمكن أن تتدخل الأم كما يمكن أن يفوض الأمر للأبناء أحيانا أخرى. لذا فرد فعل الأسرة يكون بتقدير عرفي لما يناسب الفعل المؤذي لعرض الأسرة، وذلك بمراعاة معيار التوازن بين الفعل ورد الفعل، من خلال تصور علاقات تناسبية مع حجم فعل التحرش أو التهديد أو الاعتداء ومصدره وحجم آثاره على عرض الأسرة. وفي هذه النقطة نجد أن قناعاتنا بخصوص هذا الموضوع تتناقض مع ما توصل إليه جاموس في دراسته لقبيلة اقرعيان (**R. Jamous,** 1981: 65)، باعتباره أن الرجل هو من يمتلك العرض ويتحمل بالتالي رفع التحدي والتحدي المضاد تجاه الخارج لحماية عرضه ذاك، بحيث يصبح كل رجل ملزم ب»الدفاع عما يخصه: النساء والأرض والمنزل» (Ibid : 65.).

إن هذا النوع من التحليل يغفل إعادة التوزيع المستمر للسلط والمسؤوليات في الأسر بين الأفراد كلما كبر أو تقلص حجم الأسرة. وبالتالي فالدفاع عن العرض ليس مسؤولية مركزة في يد الرجل المالك وحده للعرض حسب تعبير جاموس، لأنه يمكن أن تنتقل للأم والأبناء أو غيرهم عند غياب الأب أو وفاته. وهذا لا يحتاج إلى تفويض معين، بل هو تفعيل ضمني لأعراف محلية منظمة للعلاقات الاجتماعية داخل الأسرة وخارجها، وهي أعراف مؤسسة على نظرة تستبطن الحياة الجماعية للأسرة كوحدة متكاملة من العلاقات والأدوار والهوية والمصير، لا تقبل التجزيء أو الفراغ.

إن الفضاءات النسائية ظلت حكرا على المرأة، ولم يكن للرجل حق الدخول إليها أو فرض شروطه داخلها، بدءا بالأسواق النسائية التي كانت سائدة في الماضي، مرورا بالبساتين وحقول العشب التي تشتغل المرأة داخلها، وصولا لعيون المياه الصالحة للشرب خلال الفترة النهارية، وحتى بعض الأماكن المغلقة أو المكشوفة التي ترتادها النساء للتواصل والتلاقي بمناسبات أو بدونها، حسب عادات كل دوار. ويمكن هنا إضافة

النوادي النسوية والمراكز الاجتماعية الموجودة بعدد من الدواوير الموزعة على منطقة البحث، والتي تسمح مساحاتها أو جوانب منها بالتلاقي والتواصل النسائي.

تتعدد الاتجاهات النسائية بخصوص مدى فائدة هذه المواقع ومستوى خدمتها أو تهديدها للحياة الأسرية، لكنها على العموم، تتمحور حول طريقة استغلالها ومدى تأثيرها على مصالح النساء وأسرها. إذ في غياب «الاختلاط الذي يسيء لشرف البنت أو المرأة»، كما لخصته أحد المستجوبات، تبقى اللقاءات مقبولة بين نساء الدوار، لكن بشرط ألا تكون على حساب التزامات البنت وأدوارها داخل حياة أسرتها، فـ«البنت أو المرأة بعد أن تنهي أشغالها في البيت يمكنها الذهاب لأي مكان أرادت إذا كانت ستحفظ شرفها وشرف عائلتها». و«ليس هناك ما يمنع من خروج المرأة لقضاء أغراضها إذا كانت تستطيع ذلك بنفسها، والمنفعة لا يمانع أحد في قضائها سواء داخل الدوار أو خارجه». و«الأب نفسه هو الذي يلح على ابنته أو زوجته للذهاب للأماكن العمومية عندما تكون هناك منفعة، ولكن عند وجود مضرة فالكل يرفضها».

يمكن القول أن مسألة ارتياد النساء بمنطقة البحث لمكونات الفضاء العمومي مشروط بالحفاظ على قيم الشرف الشخصي والأسري وطلب المنفعة، التي لم تصرح النساء المستجوبات بمعايير دقيقة ومعينة لقياسها، لأنها يمكن أن تكون «منفعة لنفسها أو لأسرتها أو لأحد أقاربها أو لنساء الجماعة». كما أن اتجاهات الرجال بخصوص وجود النساء في المجال الخارجي للبيت لم تكن تختلف عموما عن اتجاهات النساء. إذ لم يكن رفضا مطلقا ولا قبولا للخروج في ذاته، بل ظل مشروطا بنية الخروج لدى النساء وشكل استغلال الاجتماعات النسائية، باعتبار أن الأمور تقاس بالنتائج، فهي يمكن أن تساهم في نشر تلوث أخلاقي يتسرب للأسرة عندما تستغل اللقاءات بين النساء في «الحديث عن الفحش، والتباهي، والتكبر» (امحمد)، أو «تعلم أساليب مغالطة الرجال والتحايل عليهم» (عبد النبي)، أو «الغيبة والنميمة والكلام غير السوي».

ج- فضاءات الرجال والحذر من مخاطر التلوث القيمي

عندما يتعلق الأمر بمجالات خاصة بالرجال، كالمساجد والمقاهي بالخصوص، فإن الاتجاهات تتباين. حيث أن المسجد كموقع حامل لرمزية التطهر وطلب القيم الدينية

الخيرة، وكمقر لمجلس **اجماعث**[221] بكل دوار أو قسم من الدوار في حالة اتساع مساحة مجاله الجغرافي، وكأهم مؤسسة ورثها المجتمع المحلي بتاريخها المهيب الغني بالأد وار والإنجازات، يمكن أن يصبح، حسب عدد من المستجوبين، مصدرا للتلوث الأخلاقي عندما يستغل خارج أوقات الصلاة من قبل الرجال ل«الحديث في أعراض الناس والغيبة والنميمة» (طاهر) أو ل«المشاحنات والمعاندة بين أفراد الجماعة حول أمور لا نفع من ورائها». (عبد العزيز). أو «للكلام في ما لا ينفع الجماعة، لأن المسجد هو مكان لاكتساب العلم والنصيحة، وللاستفسار عن أحكام الله في شؤون الحياة، لكن قليل من يفعل ذلك ويقدر قيمة المسجد، بل إن أغلب الناس تجدهم يسقطون أسنانهم من كثرة الكلام الفارغ(**لخوا الخاوي**) في المسجد وعلى جنباته. وارتياد مثل هذه المجالس مضيعة للوقت وسبب في فساد الأخلاق، لأن الفرد عندما يشارك الآخرين هذا النوع من الحديث يألفه ويكتسبه». (امحمد).

أما المقهى فهو يختلف وظيفيا من منطقة لأخرى، وصورته تتباين من مقهى لآخر، إذ يشكل عادة ملتقى الشباب والكهول من الرجال خلال أوقات فراغهم قصد التواصل والسمر والفرجة، لكن عددا من الاتجاهات عبرت عن قناعتها بكون استهلاك السجائر و«الكيف» و«الحشيش» في هذا الفضاء يدفع الرواد الصغار لتعلم هذه العادات من صحبتهم للمدمنين، كما يشجع على الاستمرار في الإدمان وتعاطي هذه العادات الاستهلاكية المرفوضة دينيا وأخلاقيا في الحياة الاجتماعية المحلية. فالمقهى لدى البعض «ملاذ العاطلين والخاملين والحشاشين»، و«لا فائدة من ارتياده، بل هو مهلكة للمال والصحة لمن يجالس المدخنين إن لم يكن هو نفسه مدخنا، ومضيعة للوقت في ما لا يفيد». (السي موحند)، وهنا يطرح السؤال أحيانا قبل الجواب: «ما الذي يجنيه الشباب من المقهى؟ خراب العقل والصحة والجيب».

ولدى آخرين «المقهى مكان للترويح عن النفس والتعرف على الأخبار الجارية والالتقاء بالأصدقاء. أما استهلاك السجائر والحشيش فهذا يمكن أن يتم في أي مكان، حتى في البيوت عندما يعم في الأسرة قلة الحياء». (طارق). و«من يرغب في تعلم التدخين أو تعاطي الكيف والحشيش لا يحتاج للذهاب إلى المقهى. ونجد من يتعلم من داخل أسرته

221 – يعرف أمهان اجماعة بكونها تعني «تجمع أرباب الأسر الذكور الذين يشاركون في أخذ القرارات الجماعية، وليس من كل الرجال القادرين على حمل السلاح كما كتب (مونطان)». وهي ترتبط عنده بالموضع بدل الدوار أو القبيلة.
(**A. Amahan**, 1998: 82) -

عندما يرى أباه أو إخوته أو أعمامه المدخنين، أو عندما يعاشر أصدقاء مدخنين يختارهم بنفسه.»

وبين الموقفين السابقين يبرز من يقف في وسط الطريق معتبرا أن «المقهى أصبح ضرورة لمحاربة القنط والبطالة وحتى للترويح عن النفس من تعب الفلاحة أحيانا، ولكن ما يسيئ للشباب والرجال هو إدمان المقهى وترك العمل، وهذا ما يرفضه كل شخص عاقل، وليس المرفوض هو المقهى في حد ذاته». (سعيد)

نخلص لاستنتاج أن التوجس والحيطة من التلوث الأخلاقي الذي قد يتسلل للأسرة من الفضاء البراني المحلي، عبر ما يكتسبه أفرادها خارج المسكن الأسري، هدفه الحفاظ على النظام الأسري و قيمة الأسرة الاجتماعية. لكن مع صعوبة منع هذا التبادل المستمر بين الداخل والخارج محليا، تبدأ استرتيجيات المقاومة الأسرية للانفتاح السريع على «العالم البراني». وتزداد حدة المقاومة بعد الانتقال من المؤسسات والمرافق المحلية للتعامل مع مؤسسات وافدة لا تستطيع تحقيق اندماجها ضمن نسيج الحياة الاجتماعية القروية بسهولة.

2. التعامل الحذر مع المؤسسات والقيم الوافدة

لفهم طبيعة الحياة الاجتماعية القروية وتحولاتها يلزم ألا ندرس ما تحمله أذهان الفلاحين وما يعبرون عنه من اتجاهات فقط، وإنما أيضا ربط كل ذلك بانعكاسات سيرورة التفاعل بين البادية والمدينة، ولعل أحداث الصراع بين البوادي والمدن هي الأحداث الأكثر تواترا في تاريخ العلاقات بينهما بالمجتمع المغربي. وهو تاريخ صراع حاد بين المصالح المادية والاقتصادية المتعارضة من جهة، ومن جهة أخرى تاريخ الصراع البارد بين ثقافتين: ثقافة البدو وثقافة الحضر. ولعل هذا الصراع الأخير لا يقف عند خطوط تماس واضحة، بل يخترق مختلف المؤسسات داخل المجالين الحضري والقروي معا، وهذا هو موضوع عرضنا هنا.

ظلت الأسرة القروية الريفية منذ القدم قلعة من قلاع الدفاع عن الثقافة القروية وحمايتها من عمليات المثاقفة القادمة من المدينة والغرب. واعتمدت في ذلك عدة استراتيجيات على مستوى حماية القيم والأخلاق القروية[222]، بدءا بالحكايات والقصص التي تحط من

222 – يصنف لحسن جنان المناطق الجبلية المغربية خزان المغرب الثقافي بالنظر لتعدد العادات والتقاليد لدى المجموعات البشرية التي تقطنها، ويعتبرها بذلك موضعا لثقافات محلية غنية (**ل. جنان**، 1990: 53).

بعض القيم والأخلاق السائدة بالمناطق الحضرية والغربية، مرورا باستعراض الأمجاد والبطولات التاريخية لبعض الأعلام والرجال القرويين في مواجهتهم للحضريين والأجانب، وصولا لإظهار الأبعاد الطاهرة للقيم والأخلاق التقليدية والتي مازالت مصانة بالمناطق القروية، كأخلاق «النية» و«الكلمة» والكرم والشجاعة مقابل «تلوث وضياع» أخلاق سكان المدن. لذا فالتصدي للاختراق الثقافي الحضري هو مقاومة للتلوث الأخلاقي الذي تنشره المدينة والغرب بصفة عامة.

عندما نتحدث عن المثاقفة كسيرورة متصلة بين مختلف أنواع الثقافات المتباينة والمتقاربة لابد أن نشير إلى الوسائل والآليات الممكنة التي قد تسمح بالتبادلات الثقافية، لكن مع التركيز على الأسرة القروية كحاملة لثقافة المجتمع المحلي ومفعلة لمكوناتها. ولعل المدرسة ووسائل الإعلام التي يختزل التلفاز معظم وظائفها في الوقت الراهن كوسيلتين للمثاقفة والتنشئة الاجتماعية، أهم ما يشارك ويتقاسم مع الأسرة القروية مهمة التنشئة الاجتماعية للأفراد الجدد داخل المجتمع المحلي، وبذلك فهما بتقاسمهما مع الأسرة التزاماتها تمثلان مصدر قلق وتوتر على مستوى مدى القبول بهما أو رفضهما.

1.2 . ازدواجية التعامل مع المدرسة

إن المدرسة العصرية رغم حداثة عهدها بالوسط القروي المغربي (ر. **بورقية**، 1991: 149)، فهي أصبحت تتقاسم فعلا مع الأسرة مهمة التنشئة الاجتماعية للأفراد حديثي السن بالمجتمع القروي الريفي كما ببقية المناطق المغربية. ودور المدرسة في هذا الصدد أصبح يتقوى أكثر فأكثر مع الاختفاء التدريجي لمؤسسة المسيد التي كانت تحتضنها اجماعث، واضعة هدف إنتاج المجتمع وإعادة إنتاجه هو وثقافته من جيل إلى الجيل الذي يليه من بين أهم غاياتها الكبرى. والمدرسة تتبنى العقلانية في ترتيب وتنظيم إعادة الإنتاج الاجتماعي[223] والعناية بالأطفال بمعايير سياسية وطنية تعمل على تجاوز المحلي وتذويبه في الكل الوطني، بكيفية تؤمن إكساب الصغار الكفاءة التي تؤمن تربيتهم وتطورهم العقلي والأخلاقي وإكسابهم المهارات المعرفية والعملية التي تؤهلهم للدخول في الثقافة الاجتماعية الأوسع التي تتجاوز الحدود المحلية والجهوية وحتى الوطنية.

223 – نوظف هنا مفهوم «إعادة الإنتاج» كما يحيل عليه الاستعمال في كتاب كل من بورديو وباسرون في مؤلفهما: (**P. Bourdieu & J-C. Passeron,** 1970).

تحاول المدرسة ممارسة عملية مثاقفة اجتماعية بالوسط القروي (**م. بنعلي**، 1997: 105)، عن طريق مدرسين تعينهم الدولة بهذه المناطق بمثابة سفراء الحداثة الحضرية إليها، وذلك لتطبيق مناهج وبرامج تعليمية هادفة ودقيقة. وفي مقابل ذلك نجد أن السكان يعتمدون استراتيجيات مقاومة واعية على شكل ردود أفعال متباينة فرديا أو اجتماعيا تجاه المعطى المدرسي الذي يسعى للاندماج وسط حياتهم، والعمل من خلال ذلك على إدماج الأجيال الناشئة في الحياة العامة، وربما الانفتاح على كل المجتمع القروي من خلال استراتيجيات انفتاح وإشعاع عقلاني مخطط وهادف.

هذه الاستراتيجيات المعبر عنها بشكل ملموس من خلال خطابات وسلوكات وممارسات الفاعلين بالفضاء المدرسي تنتج سياقا عاما من العلاقات والظواهر الاجتماعية بالقرى على مستويات متعددة. ولهذا يلزم أن نطرح السؤال المركزي حول تصورات الأفراد الذين يملكون إمكانية الفعل الاجتماعي ضمن فضاء مؤسسة المدرسة القروية بخصوص الصورة التي يستبطنونها حول وظائفها وإمكانيات فاعليتها ضمن البيئة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمنطقة، خصوصا أن المدرسة الحديثة قد تأسست في عهد السلطات الاستعمارية بالمغرب، وقد سعت هذه الأخيرة من خلالها لترسيخ نظام تعليمي يستجيب لواقع طموحات المستعمر من خلال خلق طائفة متعلمة تخدم أهداف الاستعمار وتكون بالتالي محدودة المعارف والعدد[224].

بعد الاستقلال حافظت السلطات الوطنية على هذه المؤسسة مع إدخال بعض التعديلات عليها، من أهمها القضاء على التفرقة العنصرية في التعليم، وكذا إحداث تغييرات متتالية على مستوى اختيار البرامج والمناهج، لكنها عموما سارت دائما اتجاه الحفاظ على

224 – لقد أقام المستعمر الفرنسي، مثلا، حسب الجابري، ثلاثة أنظمة للتعليم سعى من خلالها إلى الاهتمام بتدريس الجالية الأوروبية، ومحاباة اليهود، وكذا خلق تمييز داخل المجتمع المغربي المسلم بين المدينة والقرية. وفي هذه الأخيرة بين العرب والبربر (م. ع. **الجابري**، 1974: 36).
أما في المنطقة الشمالية فلم تختلف أهداف التعليم الذي فرضته السلطات الاستعمارية الاسبانية عموما عن نظيرتها الفرنسية، كما أن التقسيم الثلاثي لأنماط التعليم ظل واردا. لكن بمسميات أخرى مختلفة نسبيا، إذ ميز بين التعليم الاسباني والتعليم الاسباني–العربي والتعليم الإسرائيلي. وهو ما حاول شرحه باختصار عثمان أشقرا في مقاله: (2010: (184 – 188)). وفي نفس السياق نجد أن ألبير عياش قد عمل على تقديم شرح أكثر تفصيلا للأنواع الثلاثة للتعليم التي نظمتها الإدارة الفرنسية، والمتمثلة في التعليم الأوروبي والتعليم الإسرائيلي ثم التعليم الإسلامي(المغربي). وذلك في مقطع من كتابه: (1985: (361 – 376)). وهو يقر في فقرة سابقة من نفس الكتاب (ص: 17) أنه باستثناء المعلومات الجغرافية والتاريخية لم تتوفر لديه أية معطيات عن الشمال المغربي ، المنطقة الاسبانية سابقا، مرجعا ذلك إلى انعدام وثائق في المتناول.

الصورة التابعة للمدرسة الغربية. وهذا ما أكده أحمد الزكاري بالقول: «إن الحكومات التي عقبت السياسة الاستعمارية قد وضعت حدا للتفرقة العنصرية، إلا أنها لم تعاود التفكير في المدرسة بطرق تسمح بفرز طرق النجاح». (A. Zouggari, 1996 : 23) كما تؤكد الشطر الثاني من هذه القولة كلمة أخرى لمصطفى محسن معتبرا أن الخطاب التربوي تمحور حول مجموعة من المفاهيم الوافدة من المجتمعات الغربية عن طريق عملية التحويل المباشر (**م. محسن**، 1997: 96).

وهكذا نجد أن دخول المدرسة إلى العالم القروي الذي كان في عهد سلطات الاستعمار بهدف تعليم القرويين تقنيات الزراعة، وتربية الماشية[225] لخدمة المصالح الاستعمارية[226]، استمر بعد الاستقلال بنفس الصيغة والشكل، مع العمل على تعديل المضمون عبر شعار إنشاء مدرسة وطنية (**إ. قاسمي و خ. المير**، 1993: 93)، فابتلع النموذج الفرنسي نظيره الإسباني، ووحدت البرامج والمناهج الدراسية بين المدينة والقرية.

قبل بداية مرحلة المدرسة العصرية عرفت منطقة الريف الأوسط الشمالي تجربة التعليم التقليدي بالمساجد (**رمسيذ**) والزوايا (**الزاويث**)[227]، الذي كانت جماعة الدوار أو مجموعة من الدواوير أو سلطة الزاوية تنظمه وتموله وتتحكم في سيره عبر تعيين واستبدال الأئمة ومعلمي أبنائهم لتربية وتلقين الأطفال مبادئ القراءة والكتابة وحفظ القرآن وتعلم اللغة العربية والحساب وتعاليم الدين المتضمنة لنظام الأخلاق وآداب التعامل الإسلامية. لكن

---

225 - وهذا ما نجده في قول لويس برينو (Louis Brunot) الذي نقله أحمد الزكاري: « المدرسة القروية ليس لها هدف تعليم متعدد الأدوار، فتعليم الفلاحة ضروري. إلا أن المدرسة يجب أن تعيد التلاميذ الذين تنشئهم إلى أرضهم. فسيكون خطيرا من وجهة نظر اجتماعية توجيه القرويين إلى وظائف إدارية في المدينة»(**A. Zouggari** ، 1996: 96)

226 - نجد أن بنهلال في كتابه حول المدرسة التي أسستها السلطات الاستعمارية الفرنسية بأزرو يوضح الأهداف التي كانت تبنيها فرنسا على مثل هذا النوع من التعليم الموجه لأبناء الأعيان «البرابرة» قصد تكوينهم كأطر إدارية تعوض العمال العرب في مكاتب الأعمال الأهلية، وإبعاد هؤلاء عن الاختلاط بالمدارس التي يتعلم بها العرب من أبناء المغاربة، وذلك منعا لتعرضهم لتأثيرات المخزن التي تروجها الفئات التي تدرس بمدارس «العرب والإسلام الأرثوذوكسي» حسب الاصطلاح الفرنسي. (**M . Benhlal** ، 2005)

227 - مع صعوبة تحديد تاريخ دقيق لبداية وتحولات التعليم بمنطقة الريف، فإن التعليم بالمغرب عموما حسب دراسات تاريخية في المتون التي تناولت هذا الموضوع يرجع لبداية دخول الإسلام منذ القرن الأول الهجري، أما المراحل التاريخية السابقة عن هذه الفترة فلا يعلم عنها الشيء الكثير، حسب ما توصل إليه الحسين أسكان. كما أن التعليم منذ بداية المرحلة الإسلامية بالمغرب عرف تحولات كبرى أهمها «الانتقال من مرحلة تم فيها الاعتماد، بشكل كبير، على التمويل الذاتي للمتعلمين، قبل القرن السابع الهجري، إلى مرحلة اعتمد فيها تمويله، بشكل كبير على الأحباس. وقد دشن ظهور المدارس هذه المرحلة سنة 635هـ، وقلدتها المؤسسات التعليمية السابقة لها كالمساجد والجوامع والزوايا في هذا التوجه» (**ح. أسكان**، 2004: 144).

بعد الاستقلال ظهرت المدرسة الحديثة في المجال القروي[228]، حاملة شعارات التربية والتعليم نفسها التي كانت تختص بها مؤسسات المسجد والرابطة والزاوية، ووعدت بآفاق أوسع للتعليم والتأهيل والتكوين المهني[229]. وبذلك بدأت تنافس المسجد وتسحب منه اختصاصاته تدريجيا، إلى أن اختفى دور «**المسيد**» كفضاء للتربية والتعليم تقريبا بالمنطقة حاليا. وهذا ما يؤكده غياب اسم «**رمسيذ امحظارن**» بمرافق المساجد التي تبنى حديثا، بينما كان هذا المرفق ملازما ل«بيت الصلاة» **(امكان ن ظزاجيث)** في المساجد القديمة[230]. وهذا الأمر يتكرر مع المدارس القرآنية التي حاولت بداية الاستقلال استدراج الأسر لتسجيل أبنائها بمؤسسات الدولة من خلال نقل مضمون التمدرس من المسجد إلى المدرسة العصرية.

الصورة 34: أطلال من المدرسة الإسلامية التي أنشئت إبان مرحلة الاستعمار الإسباني للمنطقة (مركز اسنادة، يونيو 2010).

228 – يعتبر أسكان أن «المدرسة مؤسسة حضرية بامتياز، وليست مؤسسة تعليمية بدوية، إذ أن المؤسسة التعليمية البدوية المشابهة للمدارس، تمول بأعشار وصدقات القبائل، ولا تمول في الغالب بالأحباس الشخصية، كمدارس المدن... وأقدم مؤسسة من هذا النوع، في بوادي المغرب كانت رباطا جمع بين التعليم والجهاد والعبادة كما هو معروف بالرباطات، وهو رباط ظهر في القرن الخامس الهجري، على يد وكاك بن زلو اللمطي، شيخ عبد الله بن ياسين الذي بنى دارا سماها دار المرابطين لطلبة العلم وقراء القرآن» (نفس المرجع: 57).
كما أن أول مدرسة عصرية ظهرت بالريف، حسب شهادة محمد بودرة الرايس الذي كان من ضمن الطلبة المسجلين بها، يعود تاريخ ظهورها لحوالي 1923م ببلدة أجدير، عاصمة المقاومة الريفية ضد الإسبان في ذلك الوقت، وقد كانت تسير تحت إشراف السيد الحسن القادري التلمساني، وكانت تضم حوالي خمسين طالبا جيء بهم من الكتاتيب القرآنية. (**م. الرايس**، 2011: 28).

229 – سميت الوزارة الوصية على التربية والتعليم بعد الاستقلال ولمدة طويلة بوزارة التربية الوطنية وتكوين الأطر.

230 – يقول موليراس بشأن قبيلة بني يطفت عموما خلال القرن 19م أن «التعليم القرآني منتشر في كل مكان، خصوصا باسنادة» (أ. **مولييراس**، 2007: 96).

لعل أول ما يمكن أن نستخلصه، بعد أكثر من نصف قرن بعد الاستقلال، اعتمادا على المقابلات التي أجريت مع الآباء القرويين بمنطقة البحث هو رغبتهم العامة والقوية في التمدرس لصالح أبنائهم وبناتهم، وذلك لخلفيات اجتماعية واقتصادية وثقافية. وهكذا نجد أن هناك مواقف إيجابية للقروي الريفي تجاه التمدرس والتعليم، مؤكدة على أهمية المدرسة بالنسبة لكل فرد، صغيرا كان أم كبيرا، ذكرا أم أنثى.

فقد أكد جميع القرويين المستجوبين على أن المدرسة وسيلة لاكتساب بعض المعارف الدينية والأخلاقية الأولية الأساسية لحياة الفرد ضمن مجتمعه، وتتعلق أساسا بتربية الطفل أولا على «آداب التعامل»، سواء داخل المنزل مع والديه أو داخل المجتمع الواسع من خلال إكسابه الأخلاق الاجتماعية المطلوبة، وذلك بحمله على»الابتعاد عن دور اللهو والقمار»، وإكسابه القدرة الهجائية وتحفيظه سورا من القرآن الكريم.

إذن فتأهيل الجانب المعرفي الهجائي والديني والأخلاقي لدى الطفل يلعب دورا كبيرا في بناء الاتجاهات الإيجابية للقرويين تجاه المدرسة، خصوصا وأن المدرسة الابتدائية هي الأكثر قربا والأسهل ولوجا مقارنة بالمدارس الإعدادية والتأهيلية بالنسبة لسكان أغلب الدواوير المكونة لمنطقة البحث. أما وظيفة التكوين فتأتي في الدرجة الثانية بالنسبة للمستجوبين نظرا للصعوبات المتنوعة، التي نجمل أهمها، كما عبر عنها المستجوبون، في بعد المؤسسات التعليمية الثانوية والظروف الاقتصادية الضعيفة للأسرة وغياب مساعدة الدولة بتوفير منح للدراسة لجميع الأطفال القرويين، وغيرها من الأسباب الخاصة بكل أسرة، والتي تعرقل لدى الجنسين معا بلوغ المستويات المدرسية التي تسمح بتنمية مثل هذه القدرات المتمثلة في اكتساب الكفاءات والوسائل الضرورية للقيام بمهنة ما في المستقبل، وكذا معرفة مضمون الوثائق الإدارية، إضافة إلى القدرة على التعبير باللغات الأساسية العربية والفرنسية معا، وطرق الحساب.

باعتبار نسبة الأمية العامة تقريبا في وسط الآباء القرويين، وما تخلقه هذه الوضعية من دونية اجتماعية وثقافية في نفوسهم (**مصطفى حدية**، 1996: 64)، فتحديدهم لدور المدرسة يبقى خاضعا بقوة لوضعيتهم الاجتماعية الثانوية. وبالنظر إلى دور التربية والتعليم في فتح الآفاق أمام الأطفال المتمدرسين «ليتدبروا أمورهم بأنفسهم في عالم لم يعد به مكان للأميين»، مخلصين أنفسهم من عالم «الأمية والجهل»، حيث أن الكثير من القرويين ينعتون الفرد غير المتمدرس بأسماء لحيوانات الجر مثل القول: «العلم نور، والعلماء

بالنسبة لعامة الناس بمثابة عيني الحمار، فالحمار لا يستطيع الحركة والتنقل دون مشاكل إلا إذا كانت له عينان مبصرتان. والعلماء هم الذين يدلون الناس على الطريق الصحيح، وغير المتعلم بمثابة البهيمة الهائمة فقط **(ركسيبث هايم واها)**، تحتاج دائما لمن يدلها على ما يصلح لها، أو يقودها ليقضي بها مصالحه» (احمد)، كما «لا تصح المقارنة بين من تعلم ومن بقي جاهلا، فالفرق يكون واضحا من طريقة الحديث و**(الهمة)** والثقة بالنفس والمعرفة بما يوجد في العالم، أما غير المتعلم فهو كثور يجر المحراث ويطحن الطعام بمعدته ويطرحه برازا. حتى ولو كان الشخص ذا أموال فالدرجة **(الكراد)** بينه وبين المتعلم ليست نفسها» (صالح).

إلا أن الظروف المادية الصعبة للأسر **(الأزمة)**، وكثرة عدد الأطفال داخل كل أسرة، مضافا إلى تكاليف الأدوات المدرسية المرتفعة حسب بعض المستجوبين، وضعف المردودية الدراسية بالمدارس القروية، نتيجة نظام التعليم بالأقسام المشتركة السائد بالدواوير النائية والقليلة السكان، وضعف استغلال الزمن المدرسي داخل الفصول الدراسية من قبل رجال التعليم حسب البعض الآخر، كل هذا وغيره يسبب «ضعف استفادة التلاميذ» وهو ما يدفع الآباء للتعجيل بتوجيه الطفل ل»تعلم مهنة قد تنفعه في حياته بدل تضييع سنوات في حمل المحفظة والعودة بها للبيت دون فائدة»(عبد العزيز).

فهذه الأسباب الموضوعية التي قام بسردها عدد من المستجوبين تساهم مجتمعة في إعاقة تعميم التمدرس بالتعليم الأساسي بالمنطقة، كما تعجل بمغادرة التلميذ للمدرسة. وهو أمر لا تنفرد به منطقة البحث فقط بل هو متعلق بالعالم القروي المغربي ككل، وهذا ما يؤكده قول أحمد زوكاري بأن «ضحايا العجز المتمثل في عدم قدرة الدولة على تعميم التعليم على البالغين سبع سنوات إنما هم العائلات الفقيرة، وخصوصا أبناء البادية» (أ. **الزكاري**، 1997: 40).

إذن فالمدرسة القروية المطلوبة لدى القرويين لم تعد تلك المدرسة التي تكون حاكم الغد، كما كان سابقا[231]، ولا تلك المؤسسة التي تكون أطفالا راشدين، بل هي المدرسة التي يستطيع من خلالها الطفل اكتساب مهنة بعد اكتساب معرفة هجائية ولغوية. وبذلك تستطيع أن تحقق اندماجا إيجابيا داخل المجتمع، ولا تعمق كراهية العمل بالقرى لدى الأجيال التي

231 – ذكر محمد عابد الجابري أن « التعليم لدى الشعب المغربي غداة الاستقلال ظل خاضعا لتصور تلميذ اليوم هو حاكم الغد». (1974: 63).

تكونها [232]، لأن ذلك سيصعب أكثر عملية اندماجها ضمن هذا الوسط. وبالتالي فردود الفعل السلبية تجاه المدرسة ليست تعبيرا عن رفض التمدرس الذي ينظر له الآباء كطموح ينبغي تحقيقه لصالح الأبناء، لأنه يلبي لديهم حاجات اجتماعية أصبحت أكثر إلحاحا في الوقت الراهن، فمثل هذا التصور يبطله إجماع اتجاهات المبحوثين حول إيجابيات التعلم والتمدرس، لكن المرفوض هو صعوبة الولوج للمؤسسات التعليمية وهزالة المردودية التعليمية على مستوى استفادة التلاميذ من المعطى المدرسي بالمنطقة.

القبول الاجتماعي بالمدرسة من حيث المبدأ يقابله مقاومة استمرار صورة غرابة هذه المدرسة داخل المجال القروي، إذ ما زالت تنسب المدرسة للدولة «المدرسة ن رمخزن»، وهي تعمل ببرامج ومناهج مهيأة بشكل مسبق، أي أنها تشتغل بمعزل عن اختيارات وأولويات واهتمامات وسلطة الساكنة. وبالتالي فدورها التنموي والتأهيلي للأطفال القرويين بقي محدودا، إذ أنه لم يستجب لبنيات المجتمع وفاعليه الاجتماعيين، حسب تعبير عبد الهادي أعراب(2002: 203).

الأسرة في مثل هذه الحالة تحاول الموازنة بين الاستفادة مما تعرضه المدرسة من إيجابيات، والاحتياط من كل ما يمكن أن تسببه من سلبيات بخصوص أطفالها. وهذا ما يمكن أن يتأكد أكثر عبر تعميق البحث في تفاصيل الهدر المدرسي بخصوص كل دوار وكل أسرة بمنطقة البحث، وهو ما ليس متاحا لنا إنجازه بالتفصيل في هذا العمل.

2.2. ضبط استعمال التلفاز كوسيلة إعلام

قد تكون كلمة وسائل الإعلام بمعناها الواسع كافية لحصر أهم السبل والوسائط التي تسمح بنقل وتحليل وتركيب المادة الأولية للمعرفة التي تخص كل ثقافة من الثقافات، ودلالة مفهوم الإعلام هنا تشمل، كما عبر عن ذلك المهدي المنجرة، كل وسائل المعرفة: الصوت والنص، والكلمة، والصورة، والمعلومات والإشارات الالكترونية... وحتى الإدراكات الحسية (م. **المنجرة**، 1991: 73).

إلا أن الصورة الإعلامية المتحركة التي تسافر عبر الأثير، والتي أصبحت تأتي ليس فقط من حواضر الوطن بل من كل آفاق هذا العالم عن طريق التلفاز، كأهم وسيلة

232 – يشير مصطفى حدية إلى أن المدرسة المغربية تكون شبابا «عصرانيا» يميلون للقطيعة مع كل الأصول القروية، وينبذون عالم الفلاح أو الصانع التقليدي وعمله (1996، :208).

إعلام شائعة بالوسط القروي الريفي حاليا[233]، قد طغت على كل وسائل التأثير الإعلامي الأخرى. فقد هزت موجات المثاقفة التي يمارسها التلفاز حاليا أسس الثقافة القروية بعنف، لأنها اخترقت المجال الداخلي للأسرة حاملة ثقافة المدينة وثقافات العالم إلى وسط البيت، فخلخل ذلك معاني مفاهيم الداخل والخارج، لدرجة أصبحت الأسرة القروية معها لا تستطيع الاستغناء عنه في البيت، حيث عبرت عن ذلك إحدى المستجوبات بالقول أن «الآباء الآن مغلوبون من قبل التلفاز». كما أن الكثير من مظاهر التحول الأخلاقي والقيمي لدى الشباب من الذكور والإناث مقارنة بأخلاق وقيم الآباء يعزوها معظم المستجوبين لهذا الغزو الإعلامي المرئي والمسموع الكثيف. فالتلفاز الذي يمارس عنفا رمزيا[234] «مؤذيا ومفسدا» حسب آراء العديد ممن يمتلكونه ويواظبون على متابعة فقرات متنوعة من برامجه، وأصبح «شرا لا بد منه، والتعود على مشاهدته يحوله ل»بلية» مثل الإدمان على مخدر الشيرا أو الكوكايين» (عبد السلام).

بعد السؤال عن قيمة وفائدة وجود التلفاز داخل المنزل الأسري تأتي أجوبة متعددة ومتباينة، منها السلبية وهي الاتجاهات النابعة من ربط مفاعيل التلفاز ب«التلويث الأخلاقي» للأسرة القروية، نتيجة ما تنقله التلفزة من مشاهد «مسخ» و«فضائح» و«عري» و«فحش» و«مشاهد يستحي الفرد من مشاهدتها بمفرده ناهيك عن أن تشاهد داخل البيت مع العائلة». ف«التلفاز داخل البيت خطر متعدد»(احمد). ويتوزع الاستغلال السلبي للتلفاز بين الذكور والإناث معا، بحيث أن ما يعاب على الذكور هو ما يحدثه التلفاز في حياتهم من مظاهر التماهي في السلوك والاتجاهات مع أبطال السينما ولاعبي الكرة[235]، وكثرة الاستغراق في مشاهدة واستهلاك المعروضات الإعلامية التي لا تخدم حياتهم ومعيشهم وأخلاق مجتمعهم مثل ما عبر عنه بتفصيل أحد المبحوثين بالقول: «استعمال

233 – يعتبر فرانسيس بال أن التلفاز هو أهم وسيلة إعلام عرفها القرن العشرون فقد انتشرت بشكل واسع وقوي في كل بقاع العالم منذ ظهرها نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات، وقبلها كان الإعلام المكتوب هو السائد، أما في القرن الواحد والعشرين فقد تم المرور نحو الإعلام الرقمي.

(Balle, 2009: 121 .F)

وفي منطقة البحث أيضا أصبح التلفاز وسيلة الإعلام الأسرية والعامة، خصوصا بعد استكمال تزويد الدواوير المكونة لها بالكهرباء.

234 – حاول بيير بورديو في مؤلف له عن التلفاز تفكيك سلسلة من الآليات التي تثبت أن التلفزيون يمارس نوعا من العنف الرمزي. وهذا العنف يتحقق، حسب رأيه، بتواطؤ ضمني من قبل الذين يخضعون له والذين يمارسونه.

(P. Bourdieu, 1997)

235 – نجد من يعتبر أن الانحياز لفريق ما في متابعة لعبة كرة القدم، يدل في عمقه على إقرار بهوية جديدة تبنى عليها رهانات مختلفة، وهو يساهم في تأسيس رؤية للعالم، وهذا ما يحلله بتفصيل مقال

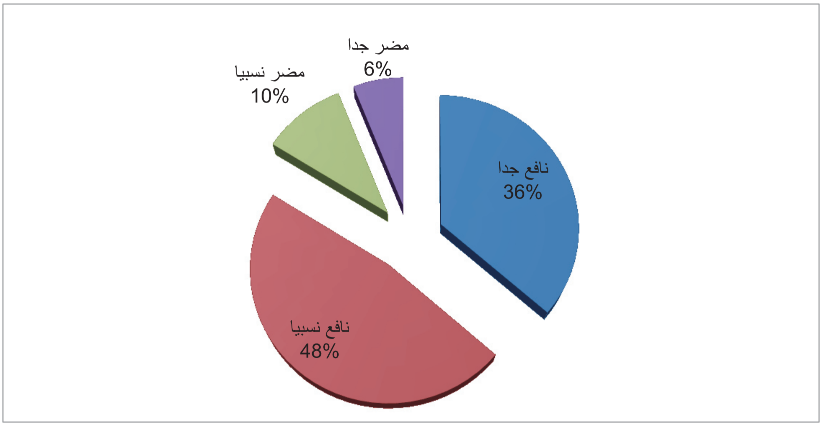
(C. Bromberger, 2004: 233)

التلفاز من الصباح إلى منتصف الليل كما يفعل بعض الشباب هنا في المقاهي مضر، لأنه لا ينفعهم في شيء، والتلفاز لا يتوقف عن إذاعة البرامج والأفلام والمقابلات، خصوصا وأنه الآن مع الصحون المقعرة **(البارابول)** يمكن التنقل بين مئات القنوات. وشبابنا تراهم كل مرة يتركون أعمالهم ويركضون إلى المقاهي لمشاهدة مقابلات الكرة. فهذه «بارصيلونة» وهذه «مدريد» وهذا «المنتخب الفلاني» وهذا «المسخ الأسود». فالإذاعات لا تتوقف عن البث وحميرنا يتبعون كل شيئ، وفي بعض الأحيان يخرجون أعينهم ويصيحون وهم لا يعرفون حتى من يلعب ولا في أي جهة من العالم يلعبون». (علي).

ونفس الشيء يقال عن سوء الاستغلال النسائي للتلفاز، إذ أن التلفاز وسع من مجال الحياة الاجتماعية للأفراد لدرجة أصبح معها العالم قرية، حسب تعبير ماك لوهان، لكن في نفس الوقت أصبحت القرية تختزل ثقافات متنوعة وكانت لزمن قريب بعيدة عن بعضها البعض. إذ أنه اختصر المجال الجغرافي، مما جعل مشاركة الفرد في أساليب ثقافات بعيدة جغرافيا أمرا ممكنا وواقعيا(**P. Guilhaume**، 1988: 243)، وهو ما يدفعنا للقول، ولو بنوع من المبالغة المرحة، أنه جعل القرية عالما أيضا. فتأثر البنت أو المرأة بالثقافة التي ينشرها الغرب من خلال التلفاز قد يجعلها تفقد هويتها المحلية في نظر بعض المستجوبين من الجنسين، خصوصا عندما تصبح ممن «تحاول إعادة ما شاهدته في المسلسلات التركية والكلاسيكية على أرضنا هنا، فالتلفاز والبارابول والهاتف قد ساعدت كثيرا على تفشي مثل هذا المسخ الذي يغيب فيه الحياء والاحترام. وقد يصل الأمر يوما أن نسمع من بناتنا وأخواتنا وزوجاتنا من تهدد أهلها بإحضار المخزن إلى المنزل عندما يغضبها أحدهم، لأن هذا ما تراه باستمرار في المسلسلات». (محمد).

لكن بالمقابل نجد الاتجاهات الإيجابية التي تشبه التلفاز بأية وسيلة أخرى يستخدمها الإنسان، فهو من يتحكم في توجيهها لخدمة مصالحه، أو العكس. وهي أكثر انتشارا من الاتجاهات السلبية، لكن أغلبها يقف في منتصف الطريق ملحا على ضرورة الحذر والاحتياط لضمان ترشيد استعمال هذا الجهاز الذي أصبح جزءا من مكونات المجال الداخلي للبيت الأسري، لدرجة يقر معها أغلب المبحوثين أن الاستغناء عن التلفاز بعد بداية استعماله من قبل الأسرة يغدو مستحيلا، خصوصا في المناطق التي تستفيد من الربط بشبكة الكهرباء.

المبيان 18: توزيع نسبي لمواقف عينة البحث بخصوص مدى منفعة التلفاز بالنسية للأسرة



إذا كان التوسط هو الغالب في مجموع الاتجاهات المعبر عنها من قبل المبحوثين بخصوص سلبيات وإيجابيات التلفاز في منزل الأسرة القروية بالريف الأوسط الشمالي فإن هذا التوزيع يبقى متقاربا على مستوى الجماعات الثلاث، لكن التباين يبرز نوعيا في اتجاهات الرجال والنساء، بحيث أن الرجال يعبرون عن حذر أكبر بخصوص إيجابيات هذا الجهاز في حياة الأسرة، إذ تصل نسبة من يقول بأنه نافع جدا لدى الذكور 29%، بينما تبلغ لدى النساء 42%. لكن التباين في الاتجاهات يبدو أكثر عند التعامل مع متغير الفئة العمرية. وهذا ما يوضحه الجدول التالي:

الجدول 13: توزيع نسبي لاتجاهات المبحوثين من مدى منفعة التلفاز بالنسبة للأسرة حسب متغير الفئة العمرية ب (%).

		السن			المجموع
		35 – 15	60 – 36	60 فاكثر	
فائدة التلفاز في منزل الأسرة	نافع جدا	39	38	17	36%
	نافع نسبيا	50	45	36	4٨%
	مضر نسبيا	7	10	28	10%
	مضر جدا	4	6	19	6%
	آخر	0	1	2	0%
المجموع		100%	100%	100%	100%

نلاحظ في الجدول أن هناك تدرجا واضحا من القول بالمنفعة أو المضرة متناسبا مع تدرج الفئات العمرية الثلاث، إذ تمثل فئة الشيوخ الفئة الأكثر وعيا بسلبيات التلفاز في البيت، بينما تقابلها فئة الشباب بوعي معاكس، وتتوسط فئة الكهول هذا التوزيع. لهذا فاستراتيجيات التدبير الحذر ستكون متشددة أكثر ضمن الأسر التي يملك الشيوخ زمام السلطة داخلها، والعكس سيحدث ضمن الأسر الشابة. لكن في كل الحالات نجد سيادة نوع من التوسط في الاتجاهات، مما يعني ضرورة اعتماد احتياطات معينة في التعامل مع هذا الجهاز الذي أصبح له موقع أساسي في المجال البيتي الأسري.

وحسب ما استقيناه من معلومات شفوية بخصوص احتياطات استعمال التلفاز في المنزل الأسري بمنطقة البحث، يمكن لنا التعبير عنها بشكل إجمالي على سبيل قيام الأسرة أو على الأقل من يمثلون مصدر السلطة داخلها بضبط توقيت وطريقة استعمال التلفاز، خصوصا وأن فئة الآباء هي الأكثر حذرا من سلبيات الاستعمال العشوائي وغير المضبوط للجهاز، وذلك من خلال توجيهات معينة تهدف للحفاظ على سير النظام داخل المنزل الأسري، بحيث يتم اختيار توقيت استعماله بناء على شروط الحياة الأسرية الجماعية، حتى لا يختلط استعماله بالالتزامات التي يجب على كل فرد القيام بها يوميا أو بناء على نظام مناسبات أو توزيع الأدوار والأشغال بين الأفراد المكونين للأسرة.

وحتى تسهل مراقبة استعمال الجهاز يتم اختيار مكانه في فضاء المنزل من ضمن المواقع المكشوفة، كالبهو أو بيت أحد الأفراد الذين يملكون سلطة المراقبة والتوجيه أو محل ثقة الآباء. كما أن اختيار البرامج والمواد الإعلامية المسموح أو الممنوع مشاهدتها يتم بناء على أخلاق ونوع العلاقات بين الأفراد المتهيئين للتفرج على التلفاز. ويبدأ الاختيار عادة من برمجة جهاز التشفير بعد اقتنائه وتركيب ملحقاته قبل ربطه بالتلفاز، فيلغى استقبال إرسال عدد من الأقمار الصناعية والقنوات التي تعتبر غير مناسبة للحياة الأسرية.

التلفاز كوسيلة إعلام أصبحت مصدر تحولات ناجمة عن تدفق المعلومات والمستجدات، ومحرضا على التفكير والتخيل والسلوك ضمن سياق الأحداث والوقائع التي تستلب الشخص من واقعه وتدفعه لتجاوز المحلي لصالح الوطني والكوني، وتدفعه أو على الأقل تساعده على معالجة المعلومات المتوفرة بطريقة مغايرة عن المألوف. فالإعلام الذي يتجه، حسب المنجرة، إلى حيث تقود السياسة (م. **المنجرة**، 1991: 76)، يصعب ضبط تيار ووتيرة وتسارع التحولات التي يحدثها في داخل الأسر، لكنه حتما يخلخل باستمرار هياكلها ونظامها ويدفعها لتبني استراتيجيات من التكيف وإعادة البناء المستمر،

على الأقل، لحفظ التوازن الداخلي لنظام الأسرة، خصوصا مع ازدياد رسوخ القناعة باستحالة الاستغناء عن التلفاز بعد دخوله المنزل الأسري وأخذه لموقع أساسي داخله. ونظرا للصعوبة الكبرى التي يطرحها إزاحة التلفاز من المجال البيتي مع تزايد الوعي الاجتماعي بالحاجة إليه، تكتفي الأسرة عامة باستراتيجيات احتياطية هدفها ضبط استعماله ضمن نظام حياة أسرية قروية يومية ومعتادة. وهذا ما يعني ضبط تحولات النظام الاجتماعي التي ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بتحولات في مكونات المجال الاجتماعي الذي يؤسس للحياة الأسرية بالقرية الريفية.

3.2. التحكم الداخلي في العلاقة بالسلطة الخارجية

نظرا لاستحالة تصور علاقات اجتماعية في غياب السلطة، فإنه من المستحيل أيضا تصور بنية أو مؤسسة اجتماعية بدون علاقات سلطة تمثل أساس علاقات التفاعل والتبادل بين الأفراد والجماعات. فعلى مستوى مؤسسة الأسرة، مثلا، تتوزع مواقع سلطة متعددة، وتنتظم علاقات أفرادها وفق قواعد ثقافية داخلية أو محلية مضبوطة ومتعارف عليها بين الجميع. كما تتقاطع داخل الأسرة الكثير من علاقات السيطرة القائمة على الضغط والإكراه والمشروعيات التقليدية المحلية، سواء بين الجنسين أو بين الأجيال المكونة للكيان الأسري عامة.

لما كان الفقه الإسلامي الذي كان مصدره إمام المسجد أو شيخ الزاوية محليا هو المرجع الصريح والمتبنى من قبل الأسر القاطنة بالريف عامة منذ دخول الإسلام لهذه المناطق، فإن توزيع الحقوق والواجبات داخلها ظل يبنى على هذا الأساس، لكن مع تكييف مقتضى فتاوى وآراء الفقهاء مع خصوصيات الحياة والحاجات الأسرية المحلية، خصوصا عندما يتعارض الرأي الفقهي مع بعض المصالح العملية للأسرة. ويظهر هذا الأمر واضحا في مثال حقوق الإرث لدى البنت، إذ يتم تقديم العرف الذي يبقي الفتاة تابعة للإخوة الذكور في الإرث على الحكم الفقهي، على اعتبار أن اقتطاع حق الأنثى في الإرث هو نوع من فصلها عن أسرتها الأصلية الأولى. وهي تحتفظ به لدى إخوتها تحسبا لطلاقها من جهة، وحفاظا على رابطة الانتماء الأسري والأخوة المادية من جهة أخرى، وادخارا لما تسميه الأعراف واجب تجهيزها يوم موتها من قبل إخوتها **(ظانضش)**. وبالتالي يتم تعطيل جزء من أحكام الارث كما ينص على ذلك الفقه الإسلامي مع تفعيل الأجزاء الأخرى المتعلقة بقسمة الإرث على الذكور. وهنا يتم حيازة حقوق الأخت في الإرث من قبل أحد الإخوة

أو يقسم بين الجميع. وهذا الأمر يسري على الكثير من مكونات النظام الحقوقي العرفي داخل الأسرة الريفية.

إن الأسرة الريفية التي كانت دائما ومازالت خاضعة لسلطة خارجية، تراوحت بين سلطة العائلة واجماعة والفرقة والقبيلة والمخزن، مع ما عرفته كل هذه السلط من مد وجزر، مما أنتج تقاطعا بين نظام الحقوق التقليدية والعرفية الداخلية مع نظام الحقوق الشرعية والمدنية الخارجية. وهذا ما أنتج نوعا من التبادل المستمر لمعايير ومرجعيات العدالة وتوزيع الحقوق بين الأفراد داخل الأسرة، فأفرزت تحولات ناجمة عن توتر مستمر على مستوى الانسجام بين المرجعيات المعتمدة في الداخل والخارج[236].

أ - تفادي الاحتكام لسلطة المخزن

إذا كانت الدولة قد أوجدت وزارة وصية ضمن هيكلة الحكومة المغربية منذ عدة سنوات، وأوكلت إليها مسؤولية الاهتمام بالأسرة كعنوان لاشتغالها، وذلك من خلال سن قوانين صريحة تنظم المقتضيات والحقوق والمسؤوليات الزوجية، ومعها حقوق الأطفال عند وجود حالات تفكك أسري. هذا بالاضافة لإيجاد قضاء مختص بالأسرة، يدل على محاولة الدولة كمجتمع سياسي ترسيخ سياسة أسرية بالمغرب، لكن هذه السياسة الأسرية قد تكون محل إشكال على مستوى التطبيق الفعلي لمضامينها وخياراتها، خصوصا في واقع قروي ما زال يعرف نشاطا قويا للأعراف والتقاليد، وهو ما يحد من مستوى تدخل الدولة في توجيه الحياة الأسرية التي تعتبر بؤرة للعلاقات الحميمية[237].

236 - أكد لي بعض الشيوخ بمنطقة البحث أنه من بين الأسباب التي دفعت الناس للمشاركة في أحداث 1958، التي قمعتها السلطات السياسية والعسكرية المغربية بقسوة كبيرة جدا، بعد السبب الأول المتمثل في رفض سيطرة حزب الاستقلال على الحكم في المغرب، هو تهديد الرجال في الريف بأن المرأة ستكون مطالبة بالوقوف أمام القاضي بمحاكم الدولة، وهي عرضة للمحاكمة وللسجن أيضا حسب القوانين الجديدة المعمول بها. وهذا ما لم تكن تستسيغه ساكنة الريف في ذلك الوقت، لأن حرمة المرأة تعتبر من حرمة الرجل وهي تحت حمايته ووصايته، والرجل وحده من يمكن أن يقف أمام محاكم الدولة أو أية جهة خارجية لمواجهة الرجال الآخرين نيابة عن من هم تحت وصايته داخل الأسرة. فكان الشعار الكبير شعبيا لانتفاضة الريف في ذلك الوقت هو: «يحيا الملك، يسقط حزب الاستقلال، المرأة لن تذهب للمحكمة». لكن الواضح أن صياغة هذا الشعار الذي يحمل بعدا سياسيا واضحا ذيل بمطلب يثير استفزاز الرجال بالريف لإثارة حميتهم واندفاعهم لحفظ أعراضهم. كما حكى لي البعض أيضا أن محمد بن عبد الكريم الخطابي كان يستنفر الرجال للجهاد ضد المستعمر الاسباني مهددا إياهم بأن الإسبان لو دخلوا بلاد الريف فسيشعل جنوده سجائرهم من أفران الخبز التي توقدها نساء الريف

237 - ظهرت الحاجة إلى سن سياسة أسرية بأروبا بعد الحرب العالمية الثانية، نتيجة النقص الذي أحدثته الحرب في اليد العاملة واضطرار المرأة للخروج للعمل، موجهة بأنظمة قوانين تحدد تدخل الدولة لحماية الطفولة وتوفير الرعاية للشيوخ والعمل على تحقيق المساواة بين الرجال والنساء في فرص الشغل. إلا أن الدول الأنكلوساكسونية رغم ذلك لم تسن مثل هذه السياسة بمنطق حماية الحميمية الأسرية. وهذا ما يحلله مقال:
(**C. Martin,** 2004:153)

عند الحديث مع أفراد من مجتمع البحث عن المستجدات السياسية بخصوص تنظيم العلاقات الأسرية من قبل الدولة يمكن أن تدرك اللامبالاة التي يتم بها التعامل مع الموضوع، ذلك باعتبارهم أن «تلك القوانين وضعت لأهل المدن»، و«المرأة والرجل هنا يعرفان. كل واحد منهم يعرف حقوقه وحدوده بما تركه لنا الإسلام من قوانين، ولا يحتاج الأمر مدونة ترسلها لهم الدولة».(امحمد). وهو ما توضحه إحدى النساء المتزوجات أيضا بالقول «الطريق واضحة، وحياة الزوجين معا لا تحتاج إلى قانون عندما يؤدي كل واحد دوره، كما لا ينفع قانون عندما يحث كل منهما عن النزاع بترك واجباته».

وفي بعض الأحيان تستعمل بعض قوانين مدونة الأسرة المشهورة بين المبحوثين كمادة للتفكه والمزاح خصوصا المتعلقة منها بتقسيم التركة عند الطلاق وتعدد الزوجات. مثل القول: «قوانين منع تعدد الزوجات حتى الحصول على موافقة الزوجة الأولى ثم السماح به بعد ذلك دون ضرورة الموافقة جاء نتيجة تجارب الحكام في الزواج وتبديل (السكك)، أما نحن فتتقوس ظهورنا قبل الزواج، وتتكسر بعد ازدياد الأطفال. فمن يفكر هنا بتعدد الزوجات، لقد مضى الزمن الذي كانت فيه نعجة تكفي للإتيان بزوجة جديدة، ثم ترك الأطفال يكبرون برياح الشرقي».(طارق). و«يقال أنه في المدونة الجديدة المرأة بعد الطلاق تقسم تركة الدار مع الرجل، ولكن الذي يطلق يكون دائما فقيرا. لأن الطلاق سببه الفقر نفسه. إلا إذا كانت الأزمة نفسها قابلة للتقسيم».(عبد الرحيم). فمثل هذه التصورات وغيرها تؤسس لبروز أشكال مقاومة النظام التقليدي المحلي لنمط نظام بديل يتوافق ومقتضيات القانون المدني الموحد على مستوى الوطن ككل.

إن اللامبالاة في الكلام عن مدونة الأسرة لا يعني أن المعلومة حولها غائبة في المنطقة بالمطلق، بل هي حاضرة في التداول العادي وإن بشكل ضعيف ومجتزأ ومشوه في معظم الحالات. وبالخصوص عندما يتعلق الأمر بحقوق الزوجة الاقتصادية والمدنية وحتى الدينية، كما يحددها المشرع القانوني ومدونة الأسرة، التي تعتبر من قبل عدد من الساكنة متعارضة مع الاتجاهات والمرجعية الإسلامية، فهنا يعلق أحد الشباب المتعلمين بجماعة آيت قمرة بالقول: «القانون ينسخونه من الغرب والنصارى، والنصارى كلهم علمانيون، أما تمثيلية حضور الفقهاء في صياغة تلك المدونة فلا تقنع أحدا، لأن الأغلبية في تلك اللجنة التي صاغت المدونة كانوا علمانيين، وحتى أولئك الفقهاء اختاروهم ليصادقوا

فقط». (عبد العلي). ويضيف آخر: «القانون الذي يأخذونه عن النصارى لا يصلح لنا نحن، فنحن مسلمون»، وكذلك «المرأة بالريف لها حقوقها كما يقول الله تعالى وليس كما يحكم النصارى، والذين يطلبون لها حقوقا أخرى غير ما أمر به الله والرسول يريدون لها المضرة وليس المصلحة». (سعيد).

تعابير مثل «منحن الحق في التسوق»، و«أعطاهن سيدنا الحرية»، و«طول لهن الحبل»، و«أصبح الرأي رأيهن بالشرع والقانون»، و«دللتهن الحكومة»، توضح اتجاهات عدد كبير من الرجال ضمن عينة البحث. فالمرأة التي أصبحت لها حقوق قانونية غير ما كان متعارفا عليه محليا، كما أصبح بإمكانها مطالبة الزوج بهذه الحقوق تحت طائلة المتابعة القضائية، ليست محل ترحيب الرجل الذي ترسخت لديه ثقافة السلطة العليا للرجال والتي يختصرها في الخطاب القرآني مفهوم «القوامة»، أو بعبير بورديو ثقافة السيطرة الذكورية[238].

نجد في مقابل الاتجاهات السابقة اتجاهات أخرى على مستوى الجنسين معا، مع قلتها مقارنة بالأخرى، تتفهم أهمية التعديلات التي طالت توزيع الحقوق بين الزوجين حسب مدونة الأسرة كما سمعوا بها أو قرأوا عنها، مع إصرار عدد كبير منهم على أن يكون تبرير هذه التعديلات بالمرجعية الثقافية الدينية الإسلامية للمغاربة. ف«المرأة مغبونة كما أن الرجل مغبون أيضا هنا بالبادية، وتحكيم قول الله والنبي هو الحل، وأما القانون فيجب أن يراعي هذا الأمر فيعطي لكل حقوقه. كرهنا الضجيج حول حقوق المرأة، ولا أحد يتحدث عن حقوق الفلاح وحقوق الفقير وحقوق القروي» (احمد)، ويحاول أحد المبحوثين من الشباب المتعلم تفصيل إحدى الإيجابيات الواردة ضمن مواد مدونة الأسرة وفق رأيه قائلا: «الدولة عندما تصعب الطلاق بهذه المدونة الجديدة تعمل على حماية الأطفال من الضياع، وهذا جيد، لأن الضحية من كل طلاق هم الأطفال، والله لا يرضى عن ذلك. كما أن الذي كان يتضرر أكثر من الطلاق سابقا هم أهل المرأة، لأنهم وحدهم كانوا يتحملون مسؤولية الطليقة وأبنائها. أما الزوج فكان يبحث عن امرأة أخرى بسهولة ويعيش معها حياته من جديد». (عبد المومن)، وتذهب إحدى المبحوثات المسنات أبعد من ذلك لتقول: «ما يفعله المخزن جيد، لأنه يبحث عن مصالح المواطنين، لكن لا أوصلنا الله

238 – استعمل هذا المفهوم من قبل بيير بورديو، وحاول من خلاله تفسير العلاقات التي تكونت تاريخيا وأدمجت واستمرت بنيويا داخل المجتمع لترسيخ سيطرة الرجال على النساء. وللمزيد من التفصيل يمكن العودة لمؤلفه الذي سبق ذكره حول السيطرة الذكورية.

لحكم المحكمة، وليرزقنا الستر في أنفسنا وأهلنا حتى يوارينا التراب». وتضيف أخرى: «أنا لم أتعلم في الماضي ولا أدري ما يوجد بالقانون، ولكن إذا كان في مصلحة الأسرة فهو مفيد للجميع».

إن التعرف على مواد القانون المنظم للعلاقات الأسرية أمر يستبعد الرجال والنساء بمنطقة البحث حاجتهم إليه، لأن الثقة في نظام الأعراف وتعاليم الإسلام كما يمارسها الناس محليا ما تزال كبيرة. كما أن الحقوق والواجبات التي لم تتعقد شبكاتها بعد، وتبدو في نظر مجتمع البحث بسيطة وتسهل معرفتها من قبل الجميع. كما أن سلطة الدولة لا تدرك ولا تطلب إلا بعد انهيار السلطة الأسرية والعائلية، فدخول سلطة الدولة للمنزل الأسري الريفي يعني في تقدير الحس المشترك المحلي تهديدا مباشرا لأهم شروط وجود وحياة الأسرة ووحدتها وهي سلطة الأبوة أو ما ينوب عنها. لهذا فالتجاهل والتشكيك في نقاء مصدر ومشروعية القانون المتعلق بالأسرة، ومهاجمة بعض المواد القانونية في المدونة، هي وسائل لمقاومة اعتماده كنظام علاقات داخلية بالأسرة القروية في منطقة البحث، لأنه يهدد بتدمير نظام العلاقات المعتمد اعتياديا، والذي ما زال يعتقد غالبية أفراد مجتمع البحث بصلاحيته لتدبير الحياة الأسرية بالمنطقة.

ب – تجاهل نشاط الجمعيات والمنظمات المدنية محليا

تعمل الدولة بالمغرب على التدخل في المجال الأسري عبر خطوط متنوعة تحت عناوين التنشئة والتوعية والتحسيس ومحو الأمية وغيرها، وهي تعتمد كثيرا على الجمعيات ومنظمات المجتمع المدني، بالإضافة، طبعا، للمؤسسات الرسمية التربوية والإعلامية والصحية والدينية التي واكبت تدرج الدولة في سن وترسيخ نظام وطني لتدبير وتنظيم الأسرة، وذلك عبر عدد من الوسائل التي تعتمد اللين والعنف الرمزي أكثر من الضغط والقهر والإكراه. فسعت لنشر ثقافة تنظيم النسل مثلا عبر مخطط متكامل يجمع بين الاعتماد على البرامج الدراسية والدعاية الإعلامية والحملات الصحية والمنابر الدينية وغيرها من المنظمات الرسمية وغير الرسمية بتدخلات مباشرة أو استشارية.

لكن محاولات عقلنة نظام تدبير المجال الأسري من خلال الشراكة مع المجتمع المدني كورقة رهان أخرى تحاول الدولة لعبها لتوطيد دعائم السياسة الأسرية بالمغرب قد أفرز نتائج متنوعة. فالاعتماد على شراكات مع جمعيات ذات اهتمامات حقوقية أو تنموية

لمحو الأمية الحقوقية لدى النساء، أو لنشر ثقافة عقلنة الحياة الأسرية، ما تزال شبه غائبة بالمنطقة. إذ رغم الانتشار الواسع للنوادي النسوية والمراكز الاجتماعية بالجماعات القروية الثلاث، فالإقبال عليها من قبل النساء ما يزال ضعيفا، مما يفقدها إمكانية أي تأثير واقعي.

تستغل بعض الجمعيات الكبرى وجود هذه المراكز وتبني شراكات مع الجمعيات النشيطة بالدواوير على مستوى محو الأمية أو تعليم الخياطة والطرز والطبخ، فتمول حملات أو حصصا لنشر ثقافة حقوقية حول المرأة والطفل، لكن ما صرحت به بعض المنشطات لورشات التوجيه والتحسيس الحقوقي الأسري يؤكد وجود مقاومة لمثل هذه الثقافة، إما ضمنيا بشكل يمكن اكتشافه من ضعف حضور وتجاوب النساء مع مثل هذه الحصص رغم إخبارهن بذلك مسبقا، وإما بشكل مباشر باعتبار الحديث عن الطلاق لا قيمة له في حياتهن. فمطلب الفتاة هو الزواج وليس الطلاق، والمرأة عليها الحفاظ على بيتها بكل الوسائل. و«**كتسمع آش ادانا للهدرة بشي طلاق، مدى بنا غير نتزوجوا، واللي تزوجات تشد فدارها وفراجلها. هادي هدرة خاوية**».

وهذا الأمر يؤكده بعض الرجال أيضا بصيغة أكثر حدة أحيانا كالقول بأن «تتبع المرأة لما يمليه الآخرون عليها من الخارج، حتى ولو كانت أمها أو أختها يخرب بيتها». (محمد).

فمحاولات منظمات المجتمع المدني لنشر ثقافة أسرية بناء على منظور حقوقي مدني ذي مرجعية وطنية أو دولية ما تزال غير ذات جدوى بمنطقة البحث، لأنها تتأسس على نظرة خارجية للحياة الأسرية، وتمثل محاولة تدخل في الحياة والعلاقات الداخلية الخاصة للجماعة الأسرية. وهذا ما أكدته أيضا إحدى الناشطات الجمعويات بالمنطقة معتبرة أن «دور النوادي النسوية في الوقت الحالي لا يتجاوز محو الأمية الهجائية في أحسن الأحوال، أما ما يسمى بمحو الأمية الحقوقية فلم تنجح تجاربها، ونحن جربناها باسنادة من خلال شراكة مع إحدى الجمعيات النسائية النشيطة على مستوى الإقليم والمغرب. ولكن التجربة فشلت بخصوص تجاوب النساء معنا». ويتساوى الرجال والنساء في ضعف مستوى الثقة التي تمنحها للجمعيات المدنية كمصدر لمعرفة تسمح بتوجيه أو إصلاح الحياة الأسرية مقارنة بالجهات الأخرى، وهو ما يتضح من خلال ما يلي:

الجدول 14: توزيع نسبي لمواقف المبحوثين بخصوص الجهات المفضل تدخلها لحل النزاعات الأسرية الداخلية حسب متغير الجنس ب (%)

		الجنس		المجموع
		ذكر	أنثى	
الجهات المفضل تدخلها لحل المشاكل الأسرية	الأقارب من العائلة	68	73	70%
	افراد من جماعة الدوار	13	11	12%
	فقيه في الدين	10	4	7%
	الجمعيات المدنية	0	1	1%
	السلطة المحلية أو المحكمة	8	9	8%
	آخر	1	0	1%
المجموع		100%	100%	100%

إن صورة جمعية الدوار الوسيطة بين الانتماء للمجتمع المحلي والانتماء لمؤسسات الدولة تمنحها هوية مزدوجة، إذ أنها تجمع بين وضع قانوني ومشروعية عمل إدارية وانتماء محلي ل **اجماعث** والدوار. وهذا يجعلها تتموقع على حدود وهمية بين ال«نحن» وال»هم». وينظر إليها من جهة الأسر بصورة سفير الجماعة إلى خارج الدوار الذي تعتمد عليه لجلب «**المعاونة**» التي يحتاجها السكان محليا، والنيابة عن المجتمع المحلي في طلب التمويل والمساعدة التي تلبي حاجات الناس من مصادر خاصة بذلك، لكن تحديد الحاجات يبقى داخليا ولا يمكن أن يملى من الخارج. لهذا فالجمعية تفشل في نشر ثقافة يرفض الناس تلقيها لاعتبارها مهددة لاستقرار حياتهم الجماعية، وهم يقاومونها لأنها في نظرهم لا تلبي حاجة يدركونها بأنفسهم، بل يعتبرون مثل هذه الثقافة مهددة لاستقرار الأسر وملوثة للعلاقات بين الزوجين، لأن العلاقات الأسرية تبنى على حسابات ومعادلات داخلية ويلزم فيها الكثير من السرية والستر.

ج - الحذر من الأجنبي (البراني/اربراني)

*** الهوية العائلية وبناء دائرة الألفة**

يكتسب الفرد منذ ولادته داخل أسرته هوية اجتماعية أولية تربطه بباقي أفراد الأسرة، وخلال الأيام الثلاثة الأولى تبارك العائلة هذا المولود مانحة إياه اعترافا بكونه أحد مكوناتها الجدد. وبعد سبعة أيام تضاف دائرة انتماء جديدة أساسها رابطة المجال

الجغرافي في حده الأدنى وهو الدوار عبر إشهار الولادة والاحتفال بها بعد دعوة أسر من الدوار وخارجه لحضور حفل العقيقة **«السابع»** احتفاء بمقدم المولود والاعتراف به ضمن المجتمع المحلي. وبعد ذلك يسجل الطفل في كناش الحالة المدنية وما يوازيه من تدوين اسمه بسجلات الحالة المدنية مما يمنحه شرعية الانتماء القانونية لدائرة الوطن. وفي غضون أشهر يختن المولود إن كان ذكرا **(رسرام)** ليحمل صفة الانتساب للإسلام ولمجتمع المسلمين.

تبدأ حدود البراني بالنسبة للأسرة مباشرة بعد تجاوز باب المنزل الأسري الذي يسمى أحيانا باب المنزل وأحيانا أخرى باب الخارج (**«ظاواث ن داداث» أو«ظاواث ن بارا»**)، تعبيرا على موقعه على حدود الداخل والخارج. وتتدرج طبقات التخارج بتناسب معكوس مع تدرج طبقات الانتماء والهوية بالنسبة للأفراد المنتمين لأية أسرة. وتستثمر علاقات المصاهرة والدم بجدلية بعد وقرب في البداية، لتتعزز بالتاريخ الاجتماعي المشترك من خلال استقراء معين لحوادث التاريخ الجمعي وحمولاته الانفعالية التي لا تنفصل عن تصنيف للانتماءات الجغرافية والعرقية والقبلية، وهنا يصعب حصر النعوت والأوصاف المتداولة المحتقرة أو المقدرة للغير المختلف.

يبدأ إدراك الاختلافات والتشابهات المحلية بين الأسر والأفراد المنتمين لها من خلال زوايا نظر متباينة، وتتدرج تمفصلاتها على مستويات انتماء متعددة، بدءا بمستوى العلاقات التاريخية العرقية ذات الأبعاد القرابية بين الفخذات والعائلات الكبرى «آيث» أو «بني» (عبد العزيز/ مسعود/ شعيب/ موسى/ زكري/ عري/ شيكر...)، مرورا بمستوى الدواوير التي تتركب من عدة فرق تتوحد تحت تسميات غير عرقية مثل (لعرص/ أويزخث/ اعثمانا/ تازغين/ بوهم...)، ثم مستوى العلاقات القائمة على التصنيف القبلي «الورياغلي /البقيوي /اليطفتي»، وصولا لأنظمة التعاملات والتبادلات التي تمليها العلاقات الراهنة بين الأفراد والأسر والجماعات[239]. فالهويات الاجتماعية التي أنتجها تاريخ الأفراد والجماعات في الماضي، تصبح بدورها منتجة لتاريخهم وتاريخ خلفهم الآتي في المستقبل. فالهويات تبرز من تقاطع المسارات المشروطة اجتماعيا مع الحقول المؤسسة اجتماعيا بتعبير أحد السوسيولوجيين (**C. Dubar,** 2000: 80).

239 – تبرز هنا، مثلا، المصالح الاقتصادية والاجتماعية والتقاطعات الفردية أو الجماعية على مستوى قرابات اصطناعية متجددة، كتشابه الرغبات والهوايات بين عدد من أفراد الأسر المختلفة، أو علاقات الزمالة في الدراسة والعمل بين الأبناء أو الآباء من أكثر من أسرة، أو بعض الاهتمامات المشتركة التي تتعالى على التصنيفات الجماعية التقليدية.

إن الهوية الأسرية، التي يمكن اعتبارها بداية تسلسل طبقات الانتماء يمكن أن تفتح الطريق أمام توسع دائرة الألفة بين فرد أو أسرة وعدد من الأفراد أو الأسر الأخرى، سواء تحت عناوين القرابة الدموية أو الجغرافية أو غيرها، كما يمكن أن تسد منافذ الانفتاح على الغير. وإذا كانت العلاقة داخل الأسرة الواحدة تتأسس على القرابة الدموية فإنها تمثل بداية تشكل العصبيات التي يستبطنها ويتبناها ويحتمي داخلها الفرد فيواجه بها الخارج. ونستعمل هنا مفهوم العصبية وفق المعنى الذي يصوغه مصطفى حجازي بالقول: «العصبية هي ذلك الكيان الطيب المنزه عن الشرور والآثام، إنها الأم الرحم/الثدي، وفي الآن عينه توجه كل السلبيات ومظاهر السوء والانحطاط إلى الخارج، إلى العصبيات الأخرى. يؤدي هذا الانشطار الانفعالي في حالات شططه إلى تركيز الإنسانية وكل قيمها داخل العصبية ذاتها مما لا يترك مجالا للاعتراف بإنسانية الآخر-الغريب». (م. **حجازي**، 2005: 97).

إذا أخذنا بهذا التعريف للعصبية فهو سيلتقي مع دلالة الدعوة للانغلاق حول الذات الجماعية والثبات والاستمرارية، وهذا ما يطرحه نفس صاحب التعريف في فقرة أخرى قائلا: «العصبية من حيث التعريف والدينامية قارة تميل إلى الثبات والاستقرار الذي تجعل منه الحالة المثلى: تقاليدنا، قيمنا، عاداتنا.. .إنها نظام مغلق يميل إلى التكرار وإلى إعادة إنتاج ذاته كحالة مثالية. وبالتالي فالعصبية تتميز بدينامية الجمود والعادة والتقليد والحفاظ عليها، ورفعها إلى مرتبة القيم موضع التقدير والفخار. وتطرح هذه البنية العصبية مسألتين متلازمتين ومتكاملتين: العلاقة مع الداخل وبنية العصبية الداخلية، والعلاقة مع الخارج، التي تقوم على التنكر للآخر والصراع معه». (م. **حجازي**، 2005: 47).

إن العصبية التي يستند لها الفرد في حياته الاجتماعية لا تتوقف عند حدود الأسرة التي يولد بها فقط، بل إنها تمتد وتتسع دائرتها باستمرار لتشمل خارج حدود أسرته الأولى أسر الأعمام والأخوال، فتبدأ معها علاقات النسب والقربى التي تحدد الانتماءات الجماعية الأولى للفرد. إنه بداية الانفتاح على الجماعة التي تقبله وتعترف به وتمنحه الاعتبار والحماية والمساندة. لكنه انتماء حذر لأن العمومة ليست دائما مصدر خير مطلق، بل إنها تحمل دلالتين متناقضتين في الثقافة الريفية، فهي إلى جانب بعدها الإيجابي الذي أتينا على ذكره تختزن بعدا سلبيا، لأنها تتطلب من الفرد إثبات قدرته على المنافسة والتحدي وتحقيق النجاح الاجتماعي وإلا تعرض للسخرية والتحقير والإقصاء داخل مجالها

بالدرجة الأولى، فالفرد الفاشل اجتماعيا يتلقى من بين التهديدات الشائعة من قبل أبويه أنه «**أذيك ذيسضحاك ندبنعموت**»، أي «سيصبح أضحوكة بني عمه».

العلاقة بالأخوال هي علاقة متوترة، لأن الابن يرى فيهم السند الثاني الذي قد يعوض علاقات العمومة عند سوء العلاقات الدموية، لكنها أيضا علاقات توسم بالاحتقار أيضا، فهناك مثل شائع الاستعمال مفاده أن «ابن الأخت احتقر أربعين من أخواله، لكنه عند ذهابه إليهم افترسته كلابهم.»[240] وعند محاولتنا تحليل هذا المثل نستطيع المغامرة بالقول أنه يتضمن فكرة مفادها أن تصورات الأبناء تمثل إسقاطا لعلاقات الأبوين داخل المجال الخصوصي الذي يمثلة البيت الأسري على المجال العمومي والعالم الخارجي، فقوة الأب في المجال الأسري تعكسها صورة الأعمام لدى الابن وقوة حمايتهم له، وضعف الأم يعكسه انطباع الأبناء عن ضعف قدرة الحماية التي يوفرها لهم الأخوال في المحيط الخارجي. كما أن اعتبار العلاقة الدموية لا تأتي إلا من جهة الأب يجعل الأخوال في المستوى الأدنى من القرابة في الظروف العادية. أما في حالات الطلاق أو أي حالات أخرى للتفكك الأسري وانتقال الأبناء لجهة الأم فإن الأخوال يصبحون في موقع القرابة الأولى للأبناء، فيتأرجح موقع منزل الأخوال بين واقعي الضعف والقوة، وبين البعد والقرب.

*** تسلسل الهويات وبروز الأجنبي الخارجي.**

تتسلسل علاقات القرب والبعد بعد دوائر العمومة والخؤولة، ليبدأ الأجنبي **(اربراني)** بالبروز والاختفاء وفق تسلسل وترتيب محكوم بالعديد من المتغيرات الثقافية التي تبدأ معها تركيبات الهوية الفردية التي لا تنفصل عن الهوية الأسرية الأولية. إذ يصبح النسب العائلي من أول عناصر الهوية بعد الاسم الشخصي الذي تتحكم الأسرة في تحديده وفق معايير اجتماعية وثقافية معقدة[241].

---

240 – أورد ريمون جاموس هذا المثل بصيغة قريبة جدا من حيث المعنى والمنطوق الريفي الشائع مما هو متداول بمنطقة البحث، لكنه لم يترجم للفرنسية بشكل صحيح. واعتبر أن هذا المثل يؤكد الطابع الانقسامي لمجتمع إقرعيا. (**R. Jamous** , 1981: 247).

241 – يسلط المختار الهراس الضوء على اختيار الاسم الشخصي بمنطقة أنجرة فيجد أنه لا يتعلق باختيار عفوي تمليه المفاجأة بل هو تركيب تختصر فيه تقاطعات زمنية وثقافية واجتماعية واقتصادية في هوية وطموح الأسرة. بحيث يقول ويؤكد بحجج ميدانية أن الأنجريين يحملونها بمضامين ثقافتهم وقيمهم ويشحنونها بمتمنياتهم ومخاوفهم ويعززونها بأصولهم القرابية والقبلية وانتماءاتهم المهنية والحرفية. وذلك ضمن مقال: (**م. الهراس**، 2002: (155– 182)).

مع توالي السنوات وتقدم العمر تتدرج علاقات الفرد وتتسع دوائرها متراكزة أو متقاطعة، لترسم شبكة هوياتية مركبة تجمع ما هو واقعي بما هو وهمي، كما تنظم وترتب عناصر الهوية الاجتماعية للفرد منذ ولادته حسب الأولويات، وتبعا لحاجات تدركها الأسرة في البداية، ويدركها بنفسه بعد سن الرشد فيتم السعي لتحقيقها. فتستحضر تسميات وتقسيمات عرقية وثقافية وجغرافية وتاريخية لصياغة الهوية الاجتماعية للفرد، فتفصل أحيانا وتجمع أخرى.

تتحدد الهوية الاجتماعية للفرد أحيانا بالانتماء للقبيلة التي لم يعد لها من وظيفة واقعية واضحة في الوقت الراهن سوى نوع من الإحساس بالانتماء الجماعي لماض مشترك والتشبث بأمجاده المنسوبة للقبيلة وأبنائها. أما الانتماءات الجغرافية فتبدأ من حدود الدوار أو جزء منه، لتتسع واقفة في كل مرة عند حدود مادية ومتخيلة رسمتها الطبيعة والتاريخ والسياسة على مساحة المجال الجغرافي الذي يدركه الأفراد والمجتمع المحلي. ويتداخل كل هذا ليضاف للغة والدين والعادات والطقوس والأعراف وغيرها. فتظهر هويات وتختفي أخرى، وكل هوية تمنح إمكانية الفعل داخل المجتمع الذي يحضنها ويتبناها، كما تعطل نشاط الفرد وفعله عندما لا يستطيع ولوجها أو يغادرها[242].

إن ذوبان هوية اجتماعية في أخرى لا يعني اندثارها بقدر ما هو توسيع لفضاء النشاط الجماعي، ويمكن أن تستنفر في أي وقت لتؤسس فعلا مقاوما لموتها الذي هو موت للجماعة أو المجتمع[243] المتبني لها. فالهوية بناء سوسيو- تاريخي ينسجها المجتمع وفق استراتيجيات هادفة لحماية حياة اجتماعية وإفساح الفرص أمامها للتطور، ضمن معادلة توازن بين الحاجات والتهديدات التي يدركها هذا المجتمع أو ذاك. من هذا المنطلق يمكن لنا فهم معنى الأجنبي بالنسبة للأسرة القروية بالريف الأوسط الشمالي.

إن الأجنبي هو نموذج مثالي يسكن الذاكرة الجماعية أحيانا، وتحدده تناقضات المصالح الراهنة والمستقبلية أحيانا أخرى، كما يمكن أن يبقى محل قلق المجتمع المحلي بسبب غرابته وعدم القدرة على تصنيفه ضمن دائرة ال«نحن». فالأجنبي بعد أن يحدده المجتمع

242 - اتفق في هذا المعنى مع التعريف الذي صاغه « كاليسو» للهوية بكونها «وجود في عالم يحقق فيه الفرد ذاته». (Gallissot, 1995: 37.R).

243 - يميز طونيز بين مفهومي الجماعة والمجتمع معتبرا أن الجماعة طبيعية ذات أصل مشترك وعلاقات قرابية مباشرة وذات انتماءات بسيطة دينية آو عرقية، أما المجتمع فهو مصطنع ويبنى على المصالح المعقلنة، وهو ذو تركيب معقد تتشابك فيه الأدوار وتسود فيه العلاقات الاجتماعية الثانوية. (F. Tönnies، 2010)

المحلي ويستبطنه الأفراد والجماعات الأسرية، ترتبط صورته بنسق علاقات التضامن والصراع بين ثقافتين، ثقافة ال«نحن» وثقافة ال«هم»[244]، لكن يمكن أن تتحول صورته باستمرار، فيعاد تركيب عناصرها أكثر من مرة عبر الزمن، بفعل الطريقة التي يقدم بها الأجنبي نفسه لأفراد الأسرة أو المجتمع المحلي عند الاحتكاك المباشر بهم، وكذلك بفعل القياس المستمر لمدى انسجام سلوكه مع منظومتهم الثقافية. فتبنى على الصورة التي تمنح للأجنبي علاقات تستمد قوة استمراريتها أو إمكانيات ومستويات تحولها من التفاعل المستمر بين نسق القيم والأفكار الموروثة تاريخيا وسلاسل الأحداث والتجارب المعيشة بشكل يومي.

إذا كانت الأسرة هي النواة الاجتماعية التي لا يستطيع الفرد تجاوز أو إنكار انتمائه لها، وهي التي تمنحه الهوية الاجتماعية الأولى فإن العلاقات داخل جماعة الأسرة تبقى ملهمة لكل تجارب الانتماء والهويات الجماعية الأخرى، بل أن كل هوية متينة تستمد من الأسرة رمزية علاقات «الأخوة» بين أفرادها. لهذا عندما نتتبع مستويات الهويات الاجتماعية التي يتمسك بها الأفراد والأسر في منطقة البحث. نجد أن مصطلح «الأخ» (**أوماك**) يبقى ملازما لكل هذه المستويات، كما أن كل دائرة انتماء لها قيمها ومعاييرها، وهي تحدد بشكل خاص أساليب التصرف، وأنواع السلوك، والاتجاهات التي ينبغي اتخاذها تجاه الآخر[245]. أما خارج دائرة الانتماء الديني فيأخذ مفهوم الأجنبي أعمق دلالاته.

لهذا سنكتفي هنا بالوقوف عند «الأجنبي» باعتبار عدم استحقاقه صفة الأخوة في ثقافة المجتمع المدروس. فباستثناء اليهود (**أوذاين**)، يطلق على غير المسلمين عامة اسم (**إرومين**)[246]. ويأخذ كلا المصطلحين دلالات تحيل على الاختلاف وعدم الانسجام. إلا أن توالي لحظات الصراع والعنف المتبادل عبر التاريخ أكسبهما عمقا ثقافيا، ساهم في

244 – يميز لوتمان بين ما يعبر عن «نحن» أو «هم» القول: ال«نحن» الثقافي هو عبارة عن فئة اجتماعية تتحكم فيها معايير الحياء والشرف، أما الخوف والإلزام فإنهما يحددان علاقتنا بالآخرين». (**ي. لوتمان**، 1999: 231.)

245 – هذا يتفق مع ما توصل إليه محمد بنعلي في مقاله: «أساليب التواصل ودورها في التحولات الاجتماعية داخل الوسط القروي. نموذج الريف الأوسط». (1994: 108).

246 – يؤصل المصطلح للعلاقات الحرب والسلام التاريخية التي كانت بين الأمازيغ في المغرب، والرومان منذ القرون الميلادية الأولى، من بين المؤلفات التي تتناول جزءا من هذا التاريخ نذكر: (**م. أعشي**، 2004). إلا أن الاختلاف حاليا يطرح من الوجهة الدينية، التي تبلورت بعد اعتناق القبائل الريفية للعقيدة الإسلامية، والتي تعود لسنة 760م، تاريخ تأسيس دولة بني صالح في النكور.

إعادة إنتاج مستمرة للتمثلات والآراء السلبية حول الأجنبي عموما. إذ شكل ال«**أرومي**» صورة العدو التاريخي للمجتمع بالمنطقة. ويتداخل هنا التصور والفعل الأسري مع التصور والفعل الاجتماعي الأوسع محليا، لدرجة يصعب معها الحديث عن أحدهما واستبعاد الآخر، لأن الأسرة هي خزان التجارب الاجتماعية الكبرى والنواة الصلبة للذاكرة الجماعية، وهي الجزء الذي لا ينفصل عن التركيبة الاجتماعية المحلية بشكل عام.

إن الأحداث السياسية والهجرة إلى الخارج، ووسائل الإعلام المسموعة والمرئية، والتدخلات المباشرة للمنظمات التنموية الدولية لإنجاز مشاريع تنموية بمنطقة الريف، تساهم باستمرار في إحداث تحولات لصورة الأجنبي لدى المجتمع القروي بالريف. وذلك يدخل كله في تركيبات مع سمك وحمولة التاريخ الاجتماعي لساكنة الريف في علاقتهم بالأجنبي، ويقاس بالمصلحة الجماعية للمجتمع المحلي، ومدى تهديد الأجنبي لمقومات الوجود الجماعي المادية والرمزية.

فمع ظروف الاستقرار والأمن الذي تضمنه الثقة في قوة الدولة لم يعد الأجنبي بمعناه الديني والجغرافي يشكل خطرا مباشرا، لأن الأمر لا يتعلق بمعادلة ثابتة وطبيعية للنصراني القادم من الشمال (ارومي)، بل حسب البعض قد أصبح ذلك من الماضي، حين كانت النزاعات كثيرة ومنتشرة، بحيث أن «الكل كان يخشى ويدافع على حياته وعلى أهله»، إذ «في السابق كان الغريب عندما يقترب من الدوار أو المنازل يظل محط مراقبة السكان، وقد يتعرض للمساءلة حول دواعي دخوله الدوار وأغراضه ومقصده. أما الآن فلا أحد يكلمه إلا إذا بادر هو إلى سؤال أحد السكان، فجاهلية القدماء لم تعد موجودة». (فريد)، ويوافقه رأي آخر قائلا: «كان ذلك نتيجة عهد «الريفوبليك»، حين كان الهجوم على المنازل أمرا عاديا، والخوف كان من القريب قبل البعيد، وكان الناس يحتاطون من كل من يقترب من منازلهم. أما الآن فلا احد يهتم بمن يعبر الدوار أو يسير بالمسالك التي تمر قرب المنازل». (طاهر).

إن الأجنبي الذي يقاوم من قبل المجتمع المحلي والأسر الريفية بشكل عام، حسب ما استقيناه من مضامين المقابلات الشفوية، هو ذلك الذي يحمل صفة العدو المهدد لقيم المجتمع والأسرة الريفية، وهو الذي يسعى لفرض سيطرته وقيمه على الأسرة والمجتمع المحلي، وهو الذي يهدد الموارد والإمكانات المادية للمجتمع بشكل يمنع أو يصعب علية تلبية حاجاته الحيوية. لكن يمكن أن يتحول الأجنبي إلى أخ أو صديق عندما يتعاون مع

المجتمع المحلي ويساعد الأسرة وأفرادها لقضاء حاجاتهم دون أن يكون ذلك على حساب مقومات وجودهم الرمزي. فيتم أحيانا الاحتفاظ بالكلمة وتغيير دلالتها في صيغ لغوية بلاغية مثل القول: «النصارى موجودون معنا هنا بأسماء مسلمين، أما الذين هاجروا للخارج فقد وجدوا هناك نصارى لا ينقصهم إلا النطق بالشهادتين».

وبالتالي فالأجنبي الذي يحمل مخاطر الشر والأذى ليس ولم يكن فقط مرتبطا أو بالاختلاف الديني والقبلي والعرقي[247] أو بالإقامة وراء البحر، بل إنه ظل يدرك ويكتشف في كل مرة كواقع وكوجود اجتماعي آخر مواجه للذات الجماعية التي يفترض فيها أن تكون متماسكة ومنسجمة. وفي لحظات وجود أو توقع تهديد شامل كانت تذوب الهويات المتصارعة في ذات جماعية واحدة تسمح بالفعل المشترك لمقاومة الخطر المدرك. فيصبح الأجنبي السابق صديقا أو أخا وضمن جماعة ال «نحن» الجديدة، ويؤسس فضاء جديدا للفعل الاجتماعي يتجاوز حدود المجال المحلي السابق، وكان يصاغ له نظام تبادل وتعاون يستوعب الاختلاف الهوياتي المجزأ لمكوناته. كما كان يحدث العكس أيضا.

هذا التصور النظري للأجنبي بالريف لم تطرأ عليه تحولات واضحة عبر التاريخ الاجتماعي للمنطقة، إذ كان وما زال الأجنبي يصنف من خلال قراءة تركيبية جماعية محلية لأصوله العرقية والجغرافية والدينية ولتاريخه ومقاصده المعلنة ونواياه الخفية وأفعاله المحسوسة. فهو يمكن أن يعامل كعدو، باستعمال وسائل تتراوح بين التجاهل والمقاطعة و العنف، تبعا لتغير موازين القوى بين الأسرة والأجنبي. كما يمكن أن يخضع لمراقبة مستمرة قصد استكشاف ملامحه السلوكية، والتعرف عليه بهدف تصنيفه كصديق أو عدو. ويستمر التعامل معه في مثل هذه الحالة، كمرحلة انتقالية، في حدود الحذر والاحتياط الدائم. كما يمكن أن يكون موضع ترحيب الأفراد والأسر محليا، مادام مساعدا ومتعاونا معهم لتلبيته حاجاتهم وخدمة مصالحهم تحت عنوان العمل الإنساني، وغير مهدد بالتالي لقيمهم ومواردهم ووجودهم الاجتماعي العام.

247 – عند قراءة التاريخ الاجتماعي للمنطقة يتأكد أن الأجنبي الذي يقاوم من قبل المجتمع المحلي كحامل للشر والأذى والذي كان يدرك تهديده واقعيا أو توقعيا لم يكن واحدا ولا ثابتا. فمثلا مجتمع منطقة البحث الذي يعرف تركيبا قبليا ثلاثيا، أي ثلاث هويات قبلية مختلفة، قد كان يثير فيه ذلك الاختلاف الكثير من التنافر والصراع في المرحلة السابقة للاستعمار الاسباني، بل وسط كل قبيلة كانت تتأسس هويات صغرى تقطع مساحات ومكونات القبائل على شكل أحلاف تتأسس على المصاهرة أو المنافع المشتركة لتدافع عن مصالحها المشتركة. وكان التناحر القبلي الداخلي يؤدي لتكوين لفوف صغرى بين– قبلية.

خلاصة الفصل

المقاومة الثقافية القيمية للأسرة القروية بالريف تدل على استراتيجيات دفاع عن وجود اجتماعي مستقر ومنسجم ومتماسك، ولهذا فهي تعبر عن كل دوافع خفية لإنتاج وإعادة إنتاج السلوكات التي يقوم بها الأفراد والجماعات الأسرية التي يكون الهدف منها هو تفادي ودرء الاختلالات التي قد تؤدي لضعف أو تفكك النسيج الاجتماعي الأسري. إنها مواجهة تتشابك داخلها أفعال وردود أفعال متباينة ومتحولة باستمرار، ولكنها تبقى دائما هادفة لحفظ الحياة الجماعية للأسرة وضمان قوتها.

فالقيم الثقافية الأسرية بمنطقة البحث وسيلة لضبط وتنظيم وحفظ الوجود الاجتماعي من حيث هو نظام للعلاقات بين الأفراد والجماعات وبين المجال الذي يدركونه كمصدر لاستمرار حياتهم ومهدد لها أيضا. والمقاومة الثقافية القيمية عامة هي التي تحفظ التماسك الداخلي والاعتزاز بالانتماء للمحلي وتمنع الاغتراب الذي يعبر عن حالة الإحساس بالعزلة واللاانتماء داخل الجماعة أو المجتمع الذي يعيش ضمنه الفرد[248].

إذا كنا قد ركزنا في العنوان الأول من هذا الفصل على ثلاثة مخاطر تدركها الأسر الريفية بمنطقة البحث، وتعمل على تفادي مخاطرها، وهي التفكك الأسري والهشاشة الاجتماعية والإقصاء الاجتماعي، وحاولنا تحليل وتفصيل هذه المواضيع من خلال معطيات ميدانية متنوعة، فإن النتيجة التي توصلنا إليها تتلخص في أن الأسرة الريفية تقاوم في هذا السياق من أجل ثلاث حاجات حيوية بالنسبة إليها وهي حفظ وحدة الجماعة الأسرية و هويتها، وتدبير عدالة علاقات النوع والأجيال داخلها، وضبط تحولات نظام علاقاتها الخارجية التي تفرضها الحياة الجماعية وسط دوائر المجتمع الواسع. إن هذه الاستراتيجيات الأسرية المقاومة، إن طلب منا تلخيصها في عبارة واحدة، فسنقول أنها

248 – يعرف دوركهايم الاغتراب بعدم قدرة القيم والمعايير الاجتماعية على ضبط السلوك الإنساني والسيطرة عليه، لنسبيتها وتناقضها وغموضها. وحسب حليم بركات فهي تجربة نفسية شعورية عند الفرد تتصف بعدم الرضى والرفض والإحساس بأن هوة فسيحة عميقة تفصل بين العالم الواقعي الذي يعيش فيه والعالم المثالي الذي يصبو إليه. ونتائج هذا الإحساس بالاغتراب تمتد بين الانسحاب من المجتمع الذي يغترب عنه، أو الرضوخ له ظاهرا والنفور ضمنا، أو التمرد والثورة عليه. **(ح. بركات، 2004: 113)**.

مقاومة من أجل ضبط نظام توزيع عادل للحقوق والامتيازات والمسؤوليات داخل المجال الأسري الداخلي الموحد. مع العلم أن مفهوم العدالة هنا يتسع لأكثر من قراءة ومرجع تفكير وممارسة.

وقد حاولنا في العنوان الرئيسي الثاني من الفصل الجاري إبراز دينامية نظام قيم الأسرة القروية بالريف، والتي لا تعبر طبعا عن كل متكامل ومنسجم وثابت، بقدر ما تتحول باستمرار وبوتيرات متباينة. وهي تشكلت وتتشكل تاريخيا كنظام محايث للممارسة الاجتماعية وكنتيجة لتواصل دينامكي متصل بين المجتمع وواقعه الذي يدركه كمجال للحركة والعمل، وكمجال لتلبية متطلبات معيشه اليومي ومختلف حاجاته التي يكتشفها ويجددها ويعيد ترتيبها بشكل مستمر. فخلصنا لنتيجة مضمونها أن الثقافة القيمية الأسرية بمناطق الريف الأوسط الشمالي هي بناء واختيار اجتماعي، متزمن بالزمن ومتأثر بعلاقة الحياة الاجتماعية بالمحيط المادي والبشري والمعنوي الذي يتحرك ضمنه الأفراد..

إن الثقافة القيمية الأسرية والمحلية بالريف الأوسط الشمالي جزء لا يتجزأ من الهوية الجماعية لمجتمع البحث، لكن تشعب مكوناتها يؤسس لنسيج من الهويات التفصيلية الممكنة. والحياة الاجتماعية التي تمثل الأسرة جزءا منها لا تستقر إلا بوجود هوية جامعة تمثل فضاء الفعل الاجتماعي للأفراد المكونين لها، بما يمنحهم الانتماء والاعتبار والطموح. إنها بمثابة المعلم الذي يحدد ويقيس من خلالها الفرد حاجاته الاجتماعية وحركته وفعله وآماله، وتقيس عبرها الجماعة الأسرية وجودها وخصوصيتها وحدود المشترك بينها وبين غيرها من الأسر والجماعات والمجتمعات.

كل الاستراتيجيات التي وردت بهذا الفصل، والتي تنسب للمجتمع القروي بالريف الأوسط الشمالي وللأسرة التي هي نواته الصلبة، تفهم بدلالات مقاومة في سياق علاقة تلك القيم الثقافية بما يخدم حاجات الأسرة ومتطلبات استمرار وجودها وتماسكها الداخلي، وفي علاقتها بما يسمح لها بإنجاز أهدافها ومتابعتها بشكل حر. لكننا يجب ألا نخلط هنا بين المقاومة التي تعبر عن رد الفعل الداخلي الذي ينفتح على تبادلات ممكنة مع الخارج للدفاع عن الذات الجماعية وبين نزعات السيطرة التي تعبر عن اندفاع للقضاء على الثقافات المغايرة.

الفصل الخامس

المقاومة والتنمية

«إن للمنظمات سير عمل أكثر خللا بكثير مما يبدو، في حين أن الميادين الأقل بنائية في الظاهر هي أكثر انتظاما بكثير مما ترغبه رؤية نظرية».

إرهارد فريدبرغ

إذا كان استخدام مفهوم التنمية بمعناه الاقتصادي قد ساد لمدة طويلة من خلال ربط التنمية بالنمو الاقتصادي الذي يقاس بمستوى الزيادة في الناتج الوطني الإجمالي أو الدخل الوطني للمجتمع، وهي مقاييس متعلقة بمستوى استعمال عاملين هما رأس المال وقوة العمل (عدد العمال)، فإنه منذ الخمسينات[249] من القرن الماضي برزت استعمالات جديدة لمفهوم التنمية من خلال ربطها بمتغيرات أخرى غير النمو الاقتصادي بمعناه السابق من خلال توسيع دائرة العناصر المتدخلة والمستهدفة بالتنمية، فبرزت مفاهيم: التنمية الشاملة أو المتكاملة، والتنمية البشرية، والتنمية المستديمة، والتنمية المحلية، وغيرها.

في المغرب قامت الدولة منذ الاستقلال بالإشراف المباشر على إنجاز الكثير من مخططات ومشاريع التنمية، إلا أن نسبة نجاحها كانت متباينة من منطقة لأخرى. ففي الريف مثلا كان مشروع «الديرو»، الذي تحدثنا عنه في فصل سابق من هذا العمل، أهم وأضخم مشروع تشرف الدولة المغربية على إنجازه بالمناطق القروية، لكن نتائج وآثار هذا المشروع وغيره من المشاريع والبرامج التنموية، التي تبنتها الدولة ونفذتها، كانت على العموم ضعيفة. وذلك لأسباب راجعة في الغالب لخلل أو تسرع في بناء هذه المشاريع أو لغياب رؤية شمولية تؤطرها، واقتصارها في الغالب على البعد الاقتصادي أو البيئي أو الأمني فقط.

249 - يذكر جمال البزياني أنه منذ الخمسينات بدأ الحديث عن التنمية المحلية التي تنطلق من القاعدة ، وهي مقاربة جديدة مقارنة بما كان سائدا قبلها إذ تفضل الاعتماد على الموارد المحلية وتركز خصوصا على الأخذ بعين الاعتبار القيم الثقافية (وحدة العادات واللغة) والطرق التعاونية . مما يسمح بتطور المحلي داخل العام. (2008: 16).

فمنذ بداية الاستقلال سعت الدولة لإدماج المنطقة التي كانت تحت سيطرة الاستعمار الاسباني ضمن نفوذ الدولة المغربية المستقلة الموحدة، والعمل على التخفيف من حجم التهديد الأمني الذي كانت تمارسه منطقة الريف على مصالح السلطة المركزية، خصوصا بعد أحداث انتفاضة الريف التي انطلقت نهاية سنة 1958م لتواجه بحرب شرسة من قبل النظام السياسي الحاكم خلال سنة 1959[250]. وقد جاءت معظم البرامج والمشاريع التنموية استجابة لهذا البعد الأمني أو للضغوطات والتشجيعات الدولية بخصوص محاربة تهريب المخدرات والهجرة السرية من الريف نحو أوروبا[251].

على العموم فالمنطقة استفادت أيضا من برامج تنموية شاملة لكل المناطق القروية المغربية، سواء في إطار مخططات قطاعية لوزارات معينة أو في إطار برامج تنموية كبرى تتشارك فيها عدد من الوزارات[252]. كما استفادت من برامج استثنائية فرضتها ظروف طارئة تطلبت تدخلا مباشرا ومستعجلا للدولة بمنطقة الريف. لهذا حاولنا اختيار بعض الحالات التي استفادت منها منطقة البحث بشكل يمثل استجابة لحاجات اجتماعية واضحة. وقد توزع اختيارنا ومستوى تركيزنا على هذه المشاريع بالجماعات القروية الثلاث المكونة لمنطقة البحث بمعيار مستوى شدة الحاجة الاجتماعية إليها. فجماعة الرواضي التي تعتبر الجماعة الأكثر فقرا بإقليم الحسيمة، سنركز فيها على برنامج محاربة الفقر الذي أنجز في إطار المبادرة الوطنية للتنمية البشرية. وجماعة آيت قمرة التي كانت مركز بؤرة زلزال 2004 الذي ضرب إقليم الحسيمة، سنتناول فيها مستوى نجاح برنامج إعادة الإعمار للمناطق المتضررة بالزلزال. أما جماعة اسنادة التي تعرف أعلى نسب للأمية بالإقليم فسنركز فيها على مدى نجاح برنامج محاربة الأمية.

250- يذكر إنياس دال، حسب القراءة التي أنجزتها جريدة الأيام الأسبوعية حول كتابه «الحسن الثاني بين التقليد والحكم المطلق»ضمن ملف خاص أن هذه الحرب نتجت عنها خسائر بشرية كبيرة وصلت حسب تقديراته بين 5000 و8000 قتيلا من الريفيين. (ع: 467، الصادرة بتاريخ 18 مارس 2011. ص: 14).

251 - نذكر هنا مثلا برنامج التدخل المندمج لتنمية وتهيئة الجهة المتوسطية المغربية (PAIDAR-Med). الذي شرعت في إنجازه السلطات العمومية المغربية سنة 1993، في إطار التعاون المغربي -الاسباني، وذلك لتدارك التدهور الخطير الذي شهدته الموارد الطبيعية والحد من التوسع الكبير لزراعة القنب الهندي بمنطقة الريف. (**ج. الكركوري**، 2008: 16).

252- يرى طوماس لاكروا (Thomas Lacroix) أن سياسات تنمية العالم القروي التي تبنتها الدولة المغربية عموما للتنمية الفلاحية من خلال تطوير نظام السقي، وفي هذا الإطار يندرج بناء السدود الكبرى التي كانت بهدف مزدوج، الأول هو تطوير السقي والثاني هو تزويد المدن بمياه الشرب. لكن العائق الكبير أمام نجاح هذه السياسة تمثل في توزيع الأراضي الفلاحية. أما التنمية بمعناها البشري فقد ظلت غائبة لزمن طويل. (2005: 157)

وعيا منا بأهمية قراءة تقييمية عامة وبعناوين كبرى لمدى نجاح البرامج التنموية قصد الوقوف على صعوباتها واختلالاتها، وجوابا على الفرضية التي صغناها في البداية كموجه لهذا البحث، والتي تربط تحقيق أهداف المشاريع التنموية باستحضار واستثمار البنيات المقاومة في المجتمع المحلي، قمنا باختيار المشاريع التنموية المذكورة سابقا والتي استفادت منها منطقة البحث خلال العقدين الأخيرين، وذلك لقياس مدى التجاوب الذي أبدته ومازالت تبديه الأسر القروية بالريف الأوسط الشمالي إزاءها.

أولا: برنامج محاربة الفقر بجماعة الرواضي

1. خصوصيات ومكونات البرنامج التنموي

بعد انطلاق المبادرة الوطنية للتنمية البشرية[253] منذ ماي 2005[254]، أصبحت البرامج التنموية التي تتبناها الدولة تستحضر، في مضمونها العام، البعد الاجتماعي كبعد مركزي في مختلف المشاريع الموجهة لمحاربة عنصر محدد من عناصر الأزمات الاجتماعية التي يتم تشخيصها في كل منطقة على حدة. وقد حاولت الدولة من خلال هذه المبادرة التأسيس لنمط جديد من الفعل التنموي، يصل لدرجة إحداث قطيعة مع الماضي من خلال ثلاثة عناصر أساسية أجملها البعض في تحفيز الفعل الاجتماعي عبر مقاربة شاملة، مندمجة ومستديمة، وتبني نمط جديد من الحكامة التي تقوم على المشاركة والبرمجة التوافقية، إضافة إلى التدبير المناطقي اللامركزي واللامتمركز، في سياق استراتيجية مرنة وتطورية ودينامية. (**B. Akdim & M. Laaouane** , 2008: 134). إذ تهيأ المشاريع التنموية في إطار هذه المبادرة وفق مطالب المقاربة التشاركية، مما يعني ضرورة استحضار الساكنة المحلية ومطالبها وخبرتها في مقاومة عناصر هذه الأزمات كالفقر والتهميش والأمية والهشاشة.

253 – إن معنى مفهوم التنمية البشرية يرتبط بتحسين وضعية حياة فئة أو مجتمع معين، وتعطي الأولوية للفقراء والفئات الأقل حظا في المجتمع، كما تعمل على إتاحة الفرصة أمام المستهدفين بالتنمية للمساهمة في اتخاذ القرارات والخيارات التي لها انعكاس مباشر على حياتهم، وأكثر من ذلك فهي سيرورة من العمليات التي تهدف لزيادة عدد الخيارات المتاحة أمامهم وتتيح توزيعا متوازنا للنمو الاقتصادي والموارد والثروات بين الناس داخل مجتمع معين.
ويتم قياس مستوى التنمية البشرية باعتماد مؤشرات دولية صادرة عن الأمم المتحدة، تعتمد على قياس مستوى عيش السكان في بلد معين من خلال احتساب الناتج الداخلي الخام (PIB)حسب عدد السكان، واحتساب معدل تزايده السنوي، وكذا اعتبار نسبة وفيات الأطفال أقل من خمس سنوات، إضافة إلى نسبة الأمية لدى الراشدين، ومعدل الاستهلاك السنوي للطاقة، ونسبة الساكنة الحضرية، إضافة إلى المعدل السنوي للتزايد الطبيعي للساكنة، وأمل الحياة عند الولادة.
(G. Schoulders, 1991: (95-97))
ويمكن العودة لهذا الكتاب قصد الاطلاع على كيفية احتساب مستوى التنمية البشرية وترتيب الدول حسب هذه المؤشرات ضمن مقاربة تحليلية.

254 – أي مباشرة بعد الإعلان الملكي عن المبادرة خلال خطاب 18 ماي 2005.

تقاطعت الكثير من البرامج التنموية بمنطقة الريف الأوسط بعد الانطلاق في تنفيذ مشاريع المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، من خلال العمل على تفعيل ثلاثة برامج تنموية كبرى موزعة على ثلاثة عناوين هي البرنامج الإستعجالي والبرنامج الأفقي وبرنامج محاربة الفقر، وكل برنامج يشمل عددا من المشاريع التي تنوعت أساليب وطرق إنجازها وفق مقاربات تضبط التدخلات والمساهمات وطبيعة الشراكات التي يحتمل أن تساهم في منح المشاريع أقصى درجات النجاح. لكننا سنركز في ما يأتي من هذا العمل على برنامج محاربة الفقر بجماعة الرواضي التي صنفت ضمن الجماعات الأكثر فقرا بجهة الحسيمة تازة تاونات[255].

تعتبر المقاربة التشاركية عنوانا لبرنامج محاربة الفقر[256] بالرواضي[257]، إذ يقتضي تفعيل هذا البرنامج إنشاء هيئات بتركيبة ثلاثية مكونة من المؤسسة الرسمية المتمثلة في الإدارة المعنية بالمشروع، التي تمثلها مصالح وزارة الفلاحة أو التربية الوطنية أو التعاون الوطني أو غيرها، مضافة إلى المنتخبين والمستفيدين. فيتم تكوين جهاز لتفعيل المشروع والحكامة والتتبع. وهذا الجهاز قاعدته هيئة محلية مهمتها إنجاز مونوغرافيا عن الجماعة والقيام بتشخيص تشاركي قصد تحديد الحاجات والأولويات بإشراك الساكنة، ثم بلورتها في حزمة من المشاريع التي ستعتبر مبادرة محلية للتنمية البشرية، وتستفيد هذه الهيئة من مساعدة فريق التنشيط المكون من ثلاثة أفراد: تقني وجمعوي وموظف بالجماعة القروية، مهمتهم إنجاز مونوغرافيات خاصة بالدواوير المكونة للجماعة القروية، وكذا التواصل مع الساكنة لتشخيص حاجياتها بكل دوار، عبر إنجاز ورشات ميدانية مع السكان المستهدفين

255 – حسب المعلومات المحصل عليها من قسم الشؤون الاقتصادية والاجتماعية بولاية الحسيمة تازة تاونات، هناك خمس جماعات قروية مستهدفة ضمن برنامج محاربة الفقر بإقليم الحسيمة هي: بوزينب ومقصولين وبني كميل وامرابطن وزاوية سيدي عبد القادر ثم الرواضي، باعتبار أنها تعرف أكبر نسب الفقر بالمنطقة، وبينها ثلاث جماعات من بينها الرواضي تفوق نسبة الفقر بها 30%.

256 – يعبر مفهوم الفقر هنا عن المعنى الإحصائي الذي تعتمده المندوبية السامية للتخطيط، ويقاس باحتساب معدل الاستهلاك الفردي السنوي على مستوى الأسرة ضمن جماعة إحصائية، وذلك من خلال إحصاءات تتم على مستوى المندوبيات الموزعة على مختلف الأقاليم بالمغرب. ويتم قياس نسبة الفقر اعتمادا على احتساب الفرق بين عتبة الفقر النسبي ومعدل استهلاك الفرد السنوي داخل الأسرة. والعتبة التي حددتها المندوبية السامية للتخطيط سنة 2007 لقياس نسبة الفقر بالمغرب، هي 3834 درهم كاستهلاك سنوي للفرد داخل الأسرة في المناطق الحضرية، ومبلغ 3569 درهم للفرد سنويا بالعالم القروي.
– مديرية التخطيط، بإقليم الجسيمة.

257-Note De L'initiative Locale Pour Developpement Humain A La Cr Rouadi ; Ildh 2009. Wilaya de la région de taza al-hoceima taounate ; PROVINCE D'AL-HOCEIMA. P : 9

بالمشروع التنموي في المكان الذي يرونه مناسبا، وتختتم هذه الورشات بإنجاز محاضر للتشخيص التشاركي ترتب فيها الحاجيات المعبر عنها من قبل الساكنة.

بعد إنجاز المحاضر ترفع نحو الهيئة المحلية للمصادقة عليها، وفي حالة تبنيها ترتبها ليتم إنجازها بالتدرج، ثم تعود لإخبار الساكنة. وترسل المشاريع بعد هذه الخطوة للقسم الاجتماعي بعمالة الإقليم قصد عرضها على الهيئة الإقليمية للتنمية البشرية التي يرأسها والي ولاية الحسيمة تازة تاونات، وهي أيضا ثلاثية التركيب (ممثلون للإدارة الرسمية – منتخبون – مجتمع مدني). ويعتبر القسم الاجتماعي بالولاية بمثابة سكرتارية الهيئة الإقليمية التي تنظر في هذه المشاريع فتصادق عليها أو تطلب إعادة صياغتها وتصحيحها. لكن بعد تبنيها الذي يقتضي انسجام وتناغم المشاريع المتضمنة في كل برنامج، تأتي خطوة إبرام اتفاقيات الشراكة الممكنة والمناسبة في كل مشروع على حدة وفق بطاقات تقنية معدة لذلك، ثم يتم التمويل عبر حساب خاص بهذه المشاريع، تتبعه بعد ذلك مرحلة التنفيذ من خلال الصفقات ودفاتر التحملات القانونية[258].

إن ما يمكن ملاحظته في هذه العمليات منذ الوهلة الأولى هو كثرة المساطر، وجدة المقاربة التشاركية التي لم تكن مستعملة في السابق، حيث أن المشاريع كانت تتم عبر ملتمسات وطلبات من جهة واحدة، وهذا يدل على محاولة لتفعيل شروط تنمية محلية قروية[259] محاورها الكبرى هي الحكامة الجيدة، والديموقراطية القاعدية، وغياب للوصاية المباشرة للإدارة والدولة، والمشاركة[260]. بحيث أن المواطن في هذه الحالة يكاد يعوض الموضوع والعنوان الإداري الموجه للتنمية في السابق. لكن تطبيق هذه المقاربة الجديدة في التنمية سيصطدم بعائق ضعف تكوين الموظفين بالجماعات القروية وهيئات المجتمع المدني بخصوص تنفيذ مضامينها ومقتضياتها التفصيلية. الأمر الذي تسبب، حسب بعض الفاعلين في هذه الهيئات في فشل منذ البدء على مستوى اعتماد هذه المقاربة.

258 – مصدر هذه المعطيات هو القسم الاقتصادي والاجتماعي بولاية الحسيمة تازة تاونات.

259 – التنمية المحلية تقتضي التقيد بمجموعة من الشروط التي ترتبط بالعلاقة الممكنة بين معنى التنمية من جهة ومعنى المحلي من جهة أخرى. فهي تتحدد من خلال قاعدة جغرافية سوسيو– موطنية، وتتطلب تعددا في مستويات الفعل والتدخل، وتكامل بين السلط المنبثقة والمرتبطة مباشرة بالنسيج الاجتماعي المحلي على المستوى القاعدي، ويتركز على مفاهيم المبادرة والشراكة والتوافق(**G. Lazariv & M. Arab,** 2002: (34 – 41).

260 – هذه هي العناصر الأساسية التي اعتبرها كل من لازاريف وأعراب مفاهيم استراتيجية في التنمية القروية. ويمكن مراجعة ذلك في مؤلفهما السابق ذكره: (Ibid : 18– 19)

فالمسؤولون بالهيئة الإقليمية مثلا يتحدثون عن نقص التكوين لدى فرق العمل المحلية في صياغة المشاريع واعتماد المقاربة التشاركية، كما أن الهيئة المحلية وفريق التنشيط يتحدث أعضاؤها عن صعوبات الاشتغال الميداني والمجهودات الكبرى التي تبذل لاختيار المشاريع المناسبة والمطلوبة من قبل الساكنة. أما بخصوص التركيبة المتنوعة لفرق العمل فقد أفرزت صراعات بين مكونات المجتمع المدني حول معايير اختيار تمثيليته داخل الهيئات المحلية والإقليمية أيضا.

لقد توزعت المشاريع المنجزة بجماعة الرواضي في إطار برنامج محاربة الفقر بين قطاعات الصحة، والتربية الوطنية ومحو الأمية، والتأهيل الاجتماعي للمرأة القروية، والتأهيل الحضري لمركز الجماعة، والتكوين المهني والتشغيل. وهي موزعة بالتفصيل كالتالي:

الجدول 15: المشاريع المرتبطة ببرنامج محاربة الفقر بجماعة الرواضي برسم سنوات: (2006 – 2009)

القطاع	اسم وموقع المشروع	مكونات المشروع	المستفيدون من المشروع	تاريخ برمجة المشروع
الصحة	– تجهيز المركز الصحي بالرواضي بجهاز الفحص بالصدى	– اقتناء جهاز الفحص بالصدى	سكان الجماعة	2006
التربية والتعليم	– اقتناء حافلة للنقل المدرسي	– اقتناء حافلة للنقل المدرسي	تلاميذ الدواوير البعيدة	2006
	– التأهيل البيئي للمدارس القروية: سيدي سعيد وتوسارت وأسكرام	– الماء الصالح للشرب، الكهرباء، المرافق الصحية، التطهير، مناطق خضراء، تهيئة الممرات المؤدية للمدارس	450 تلميذ	2007
التجهيز: التطهير	– تأهيل شبكة التطهير السائل بمركز الجماعة	– تنقية وإصلاح وبناء شبكة الصرف الصحي بمركز الجماعة – إحداث حفرة التطهير	ساكنة مركز الرواضي	2007

الاقتصاد الاجتماعي: الأنشطة المدرة للدخل والتشغيل الذاتي	- إحداث محلات تجارية لتثبيت الباعة المتجولين - إحداث محلات لعرض وتسويق منتجات الجمعيات والتعاونيات الحرفية - بناء قرية للصناع التقليديين	- مستودع بسعة 60 مترا مربعا وثلاث محلات للعرض مساحة كل واحد هي 20م مربعا - بناء خمسة أكشاك لعرض وتسويق المنتجات - قرية مبنية على مساحة 1000 متر مربع، بها 30 محلا لمارسة الحرف التقليدية وقاعة لعرض المنتجات ومرافق أخرى موازية	المرأة القروية الجمعيات والتعاونيات الحرفية بالجماعة	2006 2008 2009
الخدمات الاجتماعية: المراكز الاجتماعية	- إحداث مركز اجتماعي متعدد الاختصاصات بدوار أدوز - بناء وتجهيز دار الطالبة بمركز الرواضي	- بناء وتجهيز المركز الاجتماعي على مساحة على مساحة 400م م، منها 100م م مبنية و180 مغطاة. - تجهيز مرافق المركز بالمعدات وأدوات العمل، - بناء وتجهيز دار الطالبة على مساحة 240 م م.	نساء دوار أدوز والدواوير المجاورة تلميذات الدواوير البعيدة	2006 2008
الثقافة والرياضة: التنشيط الثقافي والرياضي	- تأهيل الملعب الرياضي بدوار امريقة - تجهيز المركز الثقافي بالرواضي - دعم برنامج: عطلة للجميع - تنظيم دوري لكرة القدم	- إصلاح أرضية الملعب وإضافة عدد من تجهيزاته - اقتناء 8 حواسيب وكتب ثقافية ومدرسية - تنظيم مخيم لصالح تلاميذ الجماعة. - تنظيم بطولة لكرة القدم لفائدة الفرق الرياضية بالجماعة	شباب وأطفال الجماعة	2006 2008

المصدر: ولاية الحسيمة تازة تاونات، قسم الشؤون الاقتصادية والاجتماعية.

2. الحاجات الاجتماعية المحلية وحظوظ نجاح البرنامج

إذا كانت هذه المشاريع تمثل استجابة لحاجات تنموية واضحة حسب المسؤولين عن تفعيل مقتضيات المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، فإن طريقة ووسائل تهييئها وتنفيذها طرح إشكال مدى تجاوب الساكنة معها، لأن هذا التجاوب يتوقف على مستوى نيل ثقة السكان واحترام خصوصياتهم ومقومات وجودهم المادي والرمزي، وعدم تهديد أمنهم الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. خصوصا وأن الاشتغال بعناوين مسبقة وبميزانيات محددة أفرز صعوبة كشف المجتمع المحلي عن أولوياته، مما كان يضطر معه ممثلوه في لقاءات التشخيص التشاركي، حسب إفادات بعض الذين يحضرون تلك اللقاءات، للقبول بمختلف المشاريع التي يرون أنها لا تضر بوجودهم المادي والثقافي، معتبرين أن «إضافتها للدوار خير من الامتناع عن استقبالها، لأنها قد تنفع يوما ما».

الصورة 35: المركز الاجتماعي متعدد الاختصاصات بأدوز الذي يمثل أحد مكونات برنامج محاربة الفقر بالرواضي.

(أكتوبر 2010)

كما أن اختيار المشاريع وتشخيص الحاجيات كان محل نقد بعض المناضلين وممثلي الجمعيات المنتمين للمناطق القروية التابعة لجماعة الرواضي. بحيث يعلق أحد ممثلي المجتمع المدني بالجماعة بالقول: «رأينا ممثلين من مكتب الجماعة القروية مثلا، كانوا يدافعون عن تزويد دوار أغبال بسقايات عمومية للماء الصالح للشرب، مع العلم أن

هذا الدوار توجد به أكبر وأفضل عين مياه صالحة للشرب بالمنطقة، لماذا؟ لأن الميزانية المخصصة للمشاريع التنموية كانت موجهة بالدرجة الأولى لتزويد بعض دواوير الرواضي بسقايات عمومية للماء الشروب. وهنا كان التنافس حول من يربح الميزانية لصالح دواره أكثر من التفكير في المصالح الجماعية الكبرى، أو توزيع الاستفادات زمنيا. في كل مرة يستفيد دوار من المشروع الذي ينفعه.» ويضيف في سياق آخر «المسؤولون وشركاؤهم لا يفكرون إلا بالميزانية الممنوحة وأبواب تصريفها، وهذا يصعب التنمية بمعناها الحقيقي. ومشاريع التنمية غدت بابا لكسب الثروة من قبل المسؤولين، أما حضور المجتمع المدني فهو لزركشة المشهد فقط، واختيار من يتحدث باسم المجتمع المدني فيه إن وكان وأخواتهما». كما أن شخصا يصف تهييئ المشاريع محليا بالقول أنها: «لعبة سمسرة وتوزيع أموال جديدة بعنوان جميل. فدعني أشرح لك كيف كانت تتم المقاربة التشاركية، وقسها بنفسك مع ما يلزم أن يكون، والحمد لله هذا تخصصك: «فلان» يهاتف صاحبه بدوار (كذا)، ويطلب منه تهييء الغذاء في الغد لفريق التنشيط الجماعي، وعندما ينتقل الفريق إلى هناك، يدعى بعض المقربين للغذاء مع الفريق والمشاركة في التوقيع على المحاضر، وبعد الوليمة والتوقيعات يفوض الأمر للفريق كي يتخيل ما يشاء من المشاريع المكنة، فيرسل المشروع أو حزمة المشاريع التي كانت في بال المسؤولين قبل الحفلة أو التي يفكرون فيها بعد ذلك إلى العمالة. وهذا هو التشارك، شراكة الملح والخبز. نحن نرى ونعرف جيدا ما يحدث، ولكننا نسكت لأن الأمور تسير عادة هكذا في المغرب».

نظرا لصعوبة تتبع كل مشروع على حدة لقياس مدى نجاحه فإن قراءة عامة في جدول المشاريع المنجزة، تؤكد أن ما تلبيه طبيعة هذه المشاريع لحاجات اجتماعية يدخل في سياق ملء بعض الثقوب التنموية التي كان من المفروض أن تنجز بشكل مباشر من قبل الجهات والإدارات المسؤولة عن تدبير الشأن العام بالمنطقة. كما أن طبيعة استفادة المنطقة لا تكون إلا بقراءة تركيبية للواقع الذي ساهمت في إعادة تشكيله كمعطى جديد بدأ يدخل ضمن شبكة علاقات اجتماعية تتجاوز المستفيدين المباشرين. لأن القراءة التقنية لمستوى نجاح المشاريع التنموية كثيرا ما يخفي المتألمين الصامتين من نتائج سلبية على مستوى حياتهم بسبب تلك المشاريع[261].

261 – كثيرا ما تتأثر الفئات الاجتماعية الهشة من نتائج مشاريع كبرى، ونذكر على سبيل المثال ما أكدته دراسة أنجزتها فاطمة المرنيسي حول برنامج التحديث القروي الذي بدأته سلطات الحماية الفرنسية واستمر بعد الاستقلال بمنطقة الغرب. بحيث أن النجاح الذي تكشف ملامحه تقارير التقنيين والرأسمال والتكنولوجيا، تقابله مؤشرات فشل عميق على مستوى حياة النساء بالمنطقة، وهو تكشفه الدراسة عبر مواقف نساء الغرب التي تعبر عن استيائهن من حياة غدت أقسى مما كانت عليها حياة أمهاتهن، وفق ما جاء في كتاب: (**ف. المرنيسي**، 1985: 25).

إن بعض معطيات المقابلات الشفوية مع مسؤولين بجماعة الرواضي وأفراد من مكاتب الجمعيات النشيطة محليا حول مدى نجاح إنجاز مكونات البرنامج التنموي بها، أكدت تمييزا بين نوعين من المشاريع، منها ما يلبي حاجات ملحة للساكنة ويحتاج لميزانيات كبيرة، وبالتالي لدعم خارجي ضروري. فهذه «لقيت ترحيبا من لدن السكان المستفيدين عامة»، ومن أهم هذه المشاريع قرية الصناع التقليديين، ودار الطالبة، وحافلة النقل المدرسي، وجهاز الفحص بالصدى. والنوع الثاني تتفاوت نسبة استفادة السكان منه، وبالتالي فالاتجاهات بشأنها متباينة، إذ أنها ناقصة ولم تشمل إلا فئة قليلة، وهذا يطرح استفهاما وشكوكا حول معيار الاستفادة. كما أن «بعض المشاريع تعتبر بدون قيمة ولا منفعة واضحة، ولا علاقة لها بمحاربة الفقر الذي يجب أن يبنى على توفير العمل والرفع من المداخيل لسكان الجماعة وتخفيض التكاليف. وإلا فكيف يشرح الفقر». ونجد من يضيف أن «هناك أنشطة كان يقوم بها السكان بشكل عادي دون الحاجة لتخطيط أو تشخيص تشاركي أو ميزانيات كبرى. ولست أدري لماذا دمجها ضمن المبادرة؟ كتنظيم دوري لكرة القدم الذي اعتاد شباب الدواوير تنظيمه كل سنة دون الحاجة لتدخل أو دعم خارجي، أو إصلاح أرضية الملعب ب«امريقة» التي لم يتغير فيها شيء، خصوصا وأن الميزانيات المخصصة لمثل هذه المشاريع كانت مرتفعة نسبيا مقارنة مع ما تم إنجازه واقعيا».

إن قراءة في الواقع الميداني لمشاريع محاربة الفقر بجماعة الرواضي يبرز تباينا بين اتجاهات أطراف متعددة، بخصوص نجاعتها وسبل إنجازها وكيفية تهييئها، إلا أن الاتجاهات السلبية أكثر تكرارا لدى الفئة المتعلمة من ساكنة الرواضي، بينما كان غير المتعلمين غالبا يفضلون عدم التعليق بخصوص تفاصيل البرنامج التنموي، مقتصرين على تثمين المبادرات التي تخدم مصلحة السكان مهما كانت ناقصة، لأن الأمر يتعلق بربط بين مهام الدولة وهبات الملك في غالب الأحيان، خوصا وأن تدشين هذه المشاريع كانت بحضور ملكي مباشر في الرواضي، وهذا ما عبر عنه أحد المستجوبين بالقول: «كل ما يعطيه لنا سيدنا نحن نقبله، وهو في مصلحة السكان، وليست لنا شروط على ما يأتي به لنا، والحمد لله فمنذ بداية اهتمامه بهذا المكان والأمور في تحسن» (لحسن). أما النساء فلا يبدين ملاحظات خاصة حول البرنامج التنموي، لمحاربة الفقر معلنات أن «الفقر ازداد ولم ينقص»، و«لم نر فقراء أصبحوا ميسورين ولا حالتنا تحسنت عن السابق»،

وصرحن أيضا بأن الاهتمام بالنساء ما يزال ناقصا جدا خصوصا في الدواوير التي تبعد بمسافات كبيرة عن مركز الرواضي، لأن هذا يقلل استفادتهن من الكثير من الخدمات التي توجد في المركز، خصوصا في المجال الصحي ومحو الأمية وإمكانية متابعة الدراسة.

مهما تكن النتائج المتحققة وحتى المتوقع تحققها من تنفيذ برنامج محاربة الفقر فإن السكان والمسؤولين أقروا جميعا بوجود اختلالات في تهييئه أو إنجازه. وببساطة فالأمر يتعلق بثغرات جمة متعلقة بالطرائق المعتمدة في إدارة وتدبير الموارد المالية والبشرية قصد بناء وتنفيذ مشاريع برنامج محاربة الفقر لبلوغ أقصى ما يمكن من غاياته المصاغة مسبقا. وهو ما يمكن اختصاره في أزمة حكامة[262] تخترق كل السلط والهياكل المتقاطعة في هذا البرنامج. وبالتالي فنوع المشاريع المنجزة لم تكن لها إضافة نوعية على مستوى دلالة المقاربة التشاركية في إنجاز مشاريع المبادرة الوطنية للتنمية البشرية. كما أن الحضور الملكي في تدشين المشاريع أعطاها صفة مشاريع الدولة التي ما تزال تحمل صورة المبادرات والتدخلات المركزية والفوقية للسلطة في حياة المجتمع المحلي وسلبية دور الساكنة فيها.

ثانيا: برنامج إعادة الإعمار بعد زلزال 2004 بآيث قمرة

1. الزلزال الطبيعي والأثر الاجتماعي وسياسة إعادة الإعمار

ضربت إقليم الحسيمة يوم 24 فبراير 2004، على الساعة الثانية و27 دقيقة هزة أرضية بلغت قوتها 6.5 درجة على سلم ريشتر، وقد عين مركزها حسب الإحداثيات الجغرافية العالمية بتقاطع خط الطول 89،3° غربا وخط العرض 20، 35° شمالا، على بعد 15 كلم جنوب غرب مدينة الحسيمة، حسب معلومات المركز الوطني للبحث العلمي، وأعقبت الهزة الرئيسية أزيد من 2000 هزة ارتدادية تراوحت غالبيتها المطلقة بين 3 و5 درجات على سلم ريشتر (**ث. المرابط أزروال**، 2005: 318). وآثار هذا الزلزال كانت واضحة في تحطم البنيات المادية التي كانت تمثل ركائز استقرار الأسر القروية بالريف الشمالي الأوسط. وكانت الحلول التقليدية المحلية قاصرة على تلبية الحاجات الآنية للسكان، فبدأ التفكير في إحياء أو تجديد أو استبدال المؤسسات والتقنيات والعلاقات والمكونات الثقافية التقليدية بصفة عامة.

262 – يمكن الوقوف على دلالات مفهوم الحكامة ومقتضياتها وشروطها السياسية والمؤسساتية، مثلا، في مقال: (**B B. Elmatoui,** 2004: 103 – 104)

إن انهيار وتضرر البنايات والمنشآت المادية التي كانت تستغلها مكونات المجتمع المحلي القاطنة بمنطقة الريف الأوسط الشمالي[263]، وخصوصا جماعة آيت قمرة التي سنركز عليها في هذا العنوان، والتي تأثرت مباشرة بالهزة الأرضية قد فرضت على الأسر القروية القاطنة بتلك المناطق حاجات جديدة، واضطرتها لتجاوز العديد من الاعتبارات الثقافية التقليدية. إذ صمتت الثقافة القروية أمام عدد من الإكراهات الجيو-اقتصادية المستجدة، بسبب نقص البدائل، بل وانعدامها أحيانا. فجاء تدخل الدولة في إطار ما سمي ببرنامج إعادة الإعمار لمساعدة المجتمع المحلي على تجاوز آثار الزلزال اقتصاديا واجتماعيا بمثابة بادرة تنموية جادة، استقبلتها ساكنة المناطق المتضررة في البداية بالكثير من التفاؤل والطموح، لكن عملية الإنجاز تخللتها الكثير من الاعتبارات التي يعود أساسها لنقص في تقدير عناصر الثقافة القروية بالريف لدى السلطة المسؤولة عن تنفيذ البرنامج التنموي.

لهذا فقد كان برنامج إعادة الإعمار في شقه الخاص بإعادة بناء منازل القرويين المنهارة هدفا لعدد من أشكال المقاومة التي عبر عنها المجتمع المحلي، مما أثر بشكل مباشر أو غير مباشر في مستوى فرص نجاحه. فمباشرة بعد إعلان تفاصيل البرنامج الحكومي لإعادة الإعمار بإقليم الحسيمة، وخصوصا طريقة وحجم التعويض المقترح من قبل الدولة، والمخصص للأسر القروية المتضررة بالهزة الأرضية، بادرت بعض الجمعيات المحلية وعدد من المناضلين القاطنين بالمناطق المتضررة، مؤازرين من فئات وأفراد المجتمع المحلي، بتشكيل لجان للمتابعة والتعبئة لمقاومة المقترح الذي اعتبر دون الحد الأدنى المطلوب لإعادة بناء المنازل المهدمة أو المهددة بالانهيار.

لقد كانت الصيغة الأولى لمشروع إعادة بناء مساكن القرويين تتلخص في تقدير تعويض متناسب مع حجم الضرر لكل أسرة أو عائلة تهدم أو تضرر منزلها. فتم الاعتماد على تصنيف ثلاثي للمنازل المتضررة، أنجزه المختبر العمومي للتجارب والدراسات (انهيار كلي - انهيار جزئي - أضرار بسيطة). لكن هذه الصيغة قوبلت من قبل سكان آيت قمرة بمظاهرات ووقفات أمام الجماعة القروية، ثم مسيرتان من مركز الجماعة نحو مركز الدائرة «أجدير». لكن بعد ذلك ستنتقل الصيغ الاحتجاجية لوسط مدينة الحسيمة بعد ظهور لجان تنسيقية بين كل الجماعات المتضررة، فشملت وقفات متتالية في ساحة محمد السادس بوسط المدينة.

263 - أكد المختبر العمومي للتجارب والدراسات (LPEE) الذي وكلت له عملية إجراء الخبرة للمساكن الموجودة بالمنطقة المتضررة بالزلزال حول مدى تضرر 17485 مسكنا أن 12367 مسكنا منها بالعالم القروي تهدم كليا أو جزئيا أو غير قابل للاستعمال. (نفس المرجع: 319).

مع اتساع واشتداد الاحتجاج ورفض تسلم المساعدات المقترحة والتي حاولت السلطة تسليمها لبعض الأعيان وبعض الجماعات التي لم تتضرر بها الكثير من المساكن، خصوصا جماعتي امنود واسنادة البعيدتين عن مركز بؤرة الزلزال، مع محاولة الإسراع في ذلك لكسر التنسيق بين الجماعات وارتفاع وتيرة وقوة الاحتجاجات. فاستعانت بأعوان السلطة من مقدمين وشيوخ لإغراء وتهديد بعض ممثلي الأسر قصد توجههم لتسلم حصصهم، خصوصا ممن اعتبرت منازلهم منهارة بشكل كلي. إلا أن تهديد اجماعة لمن يتسلم حصته بالعقوبات العرفية جمد عملية توزيع التعويضات في صيغتها الأولى. أمام هذا الوضع المتأزم أمنيا اضطرت الإدارة الرسمية المسؤولة للانتقال لصيغة ثانية تحاول تلبية مطلب المساواة بين الأسر القروية المتضررة واعتبار كل المنازل المتضررة جزئيا في حكم المنهارة.

وهذه الصيغة الثانية ألغت التصنيف السابق ووحدت مبلغ التعويض في ما قيمته 30.000درهم لكل منزل متضرر. إلا أن هذا الحل المقترح من قبل الدولة للمرة الثانية ترك مسؤولية البناء كاملة بيد الأسر لإعادة بناء مساكنها، وتكتفي الدولة بمنح المساعدات المقدرة في صيغتها الأخيرة ب 16.000 درهم نقدا، وما قيمته 14.000 درهم على شكل مواد بناء. على أن يتم تقديم هذه المساعدات لكل صاحب منزل متضرر عبر مرحلتين لضمان وحصر استعمالها في إعادة بناء المنزل المنهار وعدم صرفها في أغراض وحاجات أسرية أو شخصية خاصة أخرى. ولكن هذه الصيغة من التعويض لم تعمر طويلا، إذ أن استمرار امتناع السكان عن سحب تعويضاتهم[264]، مع تكثيف الاحتجاج الذي بلغ مرحلة الاحتكاك العنيف بقوات الأمن بمدينة الحسيمة، خلال منتصف شهر يوليوز 2004.

فمع استمرار رفض المتضررين لصيغتي التعويض، وخوفا من انفلات الأوضاع الأمنية بالمناطق القروية الشديدة التضرر والتي ظلت متماسكة وموحدة الاتجاهات إلى حد كبير على المستوى الداخلي، وخصوصا بمنطقة تماسينت، تراجعت الدولة عن فرض الصيغتين السابقتين لتفتح المجال أمام مبادرة تقدم بها فريق مدني مكون من عدد من الاختصاصيين(مهندسين معماريين بالخصوص) في مجال البناء، وبعض فعاليات

264 – استمر امتناع أسر كل الدواوير عن تسلم المساعدات بشكل عام، مع استثناء جزء من دوار آيت داود، الذي دخل في نزاع ذي جذور انتخابية مع جزء آخر، فاندفع أهله لتسلم حصصهم كتعبير عن رفض التضامن مع منافسيهم. بالإضافة لبعض الحالات القليلة التي تمكن أعوان السلطة من استدراجهم لتسلم حصصهم، لكن العدد لم يتجاوز بضع عشرات من الأسر المستحقة للتعويض بمجموع تراب الجماعة ككل، فتجمد عددهم من جديد منذ بداية العمل بالصيغة الثانية.

المجتمع المدني. وهذه المبادرة اقترحت انخراط الدولة مباشرة في بناء مساكن المتضررين، وليس الاكتفاء بتسليم التعويضات والمراقبة والتتبع، وذلك من خلال توفير مجموعة من الشروط من أهمها:

- اعتبار كل المنازل التقليدية منهارة كليا، لإعادة بنائها وفق التصميم المضاد للزلازل.
- وضع تصميمين نموذجيين: للهندسة المعمارية، والخرسانة المضادة للزلازل.
- توفير الوسائل اللوجيستيكية، لإصلاح المسالك، ونقل مواد البناء، وتسوية البقع الأرضية المخصصة للبناء.
- حصر التعويض ببناء منزل على مساحة 100 متر مربع تسقف منها مؤقتا 40 مترا مربعا لكل أسرة مستفيدة مهما كان الموقع الذي تختاره لسكنها الجديد، ومهما كانت تكاليفه الجانبية مرتفعة مقارنة بالمنازل الأخرى.
- فتح المجال بعد الفراغ من تنفيذ البرنامج لتدخلات المنظمات التنموية الوطنية والأجنبية المستعدة لاستكمال بناء منازل القرويين المستفيدين من مساعدات الدولة.

وقد اعتبر التصميم النموذجي حلا ممكنا للأسر المعوزة التي لا تملك إمكانيات تدبير أمر البناء بمفردها، وتركت المبادرة لمن يرغب في بناء منزله بنفسه لسحب التعويضات التي بقيت محصورة في 30 ألف درهم. كما أن التصميم وضع بمراعاة العادات والخصوصيات المحلية للقروي الريفي، من خلال «احتفاظه ببابين خارجيين(الباب الرئيسي وباب الضيوف)، وفناء يسمح بالتهوية كما يسمح بتوزيع الغرف داخل المنزل، إضافة إلى كونه تصميما قابلا للتوسيع، إذ بإضافة عمود واحد تضاف ثلاث غرف أخرى»(البلوقي)[265].

بعد قبول مبادرة الفريق المدني وتزكيتها من قبل السلطات المختصة، بادر أعضاؤه بالانتقال لإجراء حوارات مباشرة مع سكان الدواوير المكونة للجماعات القروية المتضررة، والذين كانوا ما يزالون ممتنعين عن تسلم حصصهم من المساعدات، وتعبئة أرباب الأسر المعنية بالتعويضات للقبول بهذه الصيغة التي تضمن سكنا ممكنا ومؤقتا وسريعا لكل أسرة أو عائلة متضررة، مع وعود بتطوير مكونات المنزل الأسري والتدخل لدى الجهات المعنية لحل المشاكل العالقة بخصوص العائلات الكبيرة الحجم التي

265 – مهندس معماري وأحد أعضاء الفريق المدني متعدد الاختصاصات.

كانت تسكن منزلا واحدا مشتركا، وكذا حل مشاكل الأسر غير المالكة للمنازل والتي لا تشملها الاستفادة من التعويضات، لأن التعويض اعتبر حقا حصريا لمالك المنزل المنهار.

2. البرنامج التنموي بين دلالات حق المجتمع ومساعدة الدولة

لعل فهم مقاومة برنامج إعادة الإعمار من قبل ساكنة الريف وخصوصا بجماعة آيت قمرة التي اخترناها كنموذج صالح للاشتغال العلمي حول هذا الموضوع، يتأسس على فهم مدى انسجام مضامين البرنامج التنموي مع حاجات الساكنة القروية المستهدفة بمشروع إعادة بناء المنازل المنهارة بالعالم القروي. وهنا كان الإشكال يتمحور حول مدى اعتبار تجديد المسكن من قبل الدولة حقا للسكان أم مجرد إعانة ومساعدة منها لهم. وهنا نلاحظ تعامل الدولة منذ البداية مع الموضوع بمنطق الإعانة على تجديد المسكن، بينما نجد أن السكان والأسر المتضررة طالبت بحقها في السكن، خصوصا مع انتشار أخبار حجم المساعدات التي استقبلتها الدولة لتجاوز آثار ما عرف آنذاك بزلزال الحسيمة.

فالتعويضات التي قدمتها الدولة كانت موضوع مقاومة الساكنة من خلال بعدين مهمين، الأول هو عدم تلبيتها حتى للحد الأدنى من حاجات السكان بخصوص إمكانية تعويض المسكن الأسري المنهار، وهذا يعني استمرار تهديد الأمن الجسدي للأسر الذي تحملت الدولة مسؤولية توفيره منذ البداية، خصوصا بعد أن جمعت الكثير من المساعدات داخليا وخارجيا تحت شعار الوساطة لدعم الساكنة المتضررة[266]، مما جعل صورتها في موقع الوسيط غير الأمين بين المتبرعين والمتضررين في نظر سكان المناطق المتضررة. وكان أهم شعار يرفع للاحتجاج على السلطات المعنية بالتدخل، واصفا إياها بالسرقة ومشبها إياها ببطن الأفعى دلالة على اتساع حجم مطامعها (أرمخزن أيا شفار أيا عديس اوفيغار). أما البعد الثاني فيتمثل في إشكال تطبيق العدالة في توزيع التعويضات بين منطقي المساواة واللامساواة، إذ نلاحظ أن الدولة فشلت في فهم التعويضات المطلوبة أو المقبولة اجتماعيا، ففرضت توزيعا قائما على بنية واقعية للحاجات التي يتطلبها إعادة بناء أو إصلاح المساكن التقليدية المنهارة أو المهددة بالانهيار نتيجة الهزة الأرضية، ولم تتجاوز ذلك لإدماج التوقعات كمحدد للحاجات التي يدركها ويسعى لتحقيقها السكان.

266 – وذلك تبعا لما تلقاه المتضررون من معلومات نشرها الإعلام العمومي حول حجم المساعدات المالية التي تلقتها الدولة من دول أخرى قدرت بعشرات الملايين من الدولارات، إلى جانب المساهمات التي تلقتها من مساهمين ومتبرعين مغاربة وأجانب عبر حساب بنكي فتح خصيصا لذلك، بالإضافة لاقتطاعات من أجور الموظفين، وغيرها من الموارد المالية التي ضخت في صندوق إعادة الإعمار الخاص بإقليم الحسيمة.

إن العدالة التي طالب بها سكان المناطق المتضررة تقوم على المساواة في فرص الحصول على مسكن جديد يوفر حاجة الأسرة للأمن الصحي والبيولوجي والنفسي لأفرادها. وهذا يمر عبر شكل من اللامساواة، العادلة اجتماعيا، في حجم حصص الدعم المخصصة لكل أسرة أو توفير المقدار الكافي لإمكانية بناء مسكن قروي في الدواوير المعزولة والنائية التي يصعب توصيل مواد البناء ووسائل العمل إليها. لأن معنى التوزيع العادل في هذه الحالة محكوم ببلوغ الحد الأدنى من الهدف المرسوم للمشروع التنموي لدى كل الأسر المتضررة. أي أن العدالة المطلوبة والتي كانت تخاض من أجلها أشكال احتجاجات كثيرة بنيت على التساوي في فرص الاستفادة وليس في الحصص والمبالغ المالية المقبوضة من قبل كل أسرة.

إذا كان القروي الريفي قد أبدى رفضا شديدا لطريقة وشكل التعويض الممنوح من قبل الدولة، فهو طالب بتفعيل قانون البناء المضاد للزلازل[267] والصرامة في مراقبة عمل المقاولين الذين أسندت لهم عملية البناء بعد القبول بصيغة مبادرة الفريق المدني متعدد التخصصات. وهو القانون الذي كانت الدولة تروج وتلوح بإمكانية فرضه على المواطنين أكثر من مرة[268]، لكن كثيرا ما كان يلاقي تهربا ورفضا متنوعا لتطبيقه في المناطق الحضرية المغربية، ناهيك عن المناطق القروية التي كانت ومازال معظمها يكتفي فقط بالبناء التقليدي واستعمال التراب والحجارة كمادة أولية أساسية لذلك.

إن برنامج إعادة الإعمار الذي أعدته الدولة كبرنامج تنموي، تخللته الكثير من التناقضات والأخطاء الناجمة عن التسرع في إعداده ومحاولات فرض تنفيذه، خصوصا في ما يتعلق بالجماعات القروية التي تحطمت مبانيها بشكل واسع، مثلما حدث بآيت قمرة كمنطقة متضررة بامتياز. إذ أن مفهوم التنمية الذي يدل على تحسين نوعية الحياة بالنسبة للمجتمعات المستهدفة بمشاريعها لم يكن حاضرا ما دام أنه لا يحقق مثل هذا الهدف، خصوصا وأن حجم التعويضات المقترحة في الصيغة الأولى لم تكن تكفي في أحسن الأحوال

267 – أطلقت المرابط أزروال على هذا النوع من البناء في كتابها حول الزلازل الكبرى بالمنطقة المغاربية (2005)، السابق ذكره، ص: 376، اسم البناء المقاوم للزلازل، ولكن هذه التسمية تبقى غير دقيقة من الناحية العلمية لأن المقاومة سلوك إنساني واعي، ولهذا فالترجمة السليمة والعلمية لكلمة (Parasismique) هي البناء المضاد للزلازل.

268 – نذكر هنا ندوة نظمت من قبل مؤسسة (SIGMA) بطنجة لمناقشة تفعيل القانون المنظم للبناء المضاد للزلازل في الخامس من يوليوز 2003، بحضور عدد من الوزراء وممثلي المعاهد والمؤسسات ذات العلاقة بالموضوع، وقد نشرت أشغال هذه الندوة في كتاب جماعي بعنوان:

Ouvrage collectif. Colloque sous le thème : les risques sismiques au Maroc et la mise en œuvre du règlement de construction parasismique, (PRS-2000), RVB EDITION, Rabat 2004

لبناء الحد الأدنى المطلوب في مسكن بمواصفات البناء المضاد للزلازل. وهذا ما علق عليه أحد المبحوثين بالقول «لقد أعطونا ما نبني به جدرانا بدون سقف، وهذا هو البناء المضاد للزلازل، لأنهم رأوا أن السقوف عندما تسقط تقتل الناس.» (يوسف). أما الحديث عن عملية إشراك الناس في البناء لتفعيل قيم التعاون بدل الاتكال فلم تكن مناسبة في وضعية هشة كالتي عاشتها معظم الأسر القروية التي فقدت كل ممتلكاتها تقريبا.

إن وضع البرنامج التنموي إعادة بناء وتجديد المساكن المهدمة كهدف، كان يفترض أولا فهم معنى ووظائف المسكن القروي بالريف، بحيث أن المسكن التقليدي كان يستجيب لمجموعة من متطلبات الحياة بالدوار الريفي، وهذه المتطلبات تساهم بدورها في اختيار التصميم من قبل رب الأسرة وبقية أفرادها. فمكونات المسكن وتقنيات ووسائل البناء كلها ترتبط بمركب من الحاجات والإمكانات والمعتقدات والتصورات والميول. وإذا كانت آثار الزلزال والخسائر التي نجمت عنه قد أثرت مباشرة على اختيارات الأسر بآيت قمرة، وفرضت عليها التخلي عن المسكن التقليدي بكل تنوعاته واستبداله بنماذج من البناء الحديث، وذلك لما عاينته الساكنة من ضعف التقنيات التقليدية في البناء على مستوى توفير الأمن الجسدي لأفراد الأسر خلال الهزات الأرضية، وبالتالي اكتشافها لنقص الوظيفة الوقائية التي يفترض أن يلعبها المسكن بالدرجة الأولى. لذا فالأمر كان يتعلق بظهور حاجات جديدة تتجاوز ما تلبيه التقنيات المستعملة في بناء المسكن التقليدي، علما أن التهيئة والبناء في المجال تتم دائما وفق متطلبات وحاجات آنية (**P. Pascon,** 1968: 86)، رغم أن هذه الحاجات ستكون مختلفة تماما في المستقبل. ولكن مع وعي نسبي بالاتجاه الذي تتطور فيه هذه الحاجات، كان من الضروري أن يتم تدبير السكن وفق شروط تندمج فيها خبرات الماضي بحاجات الحاضر بتوقعات المستقبل.

إن اختيار موقع وتصميم المسكن لدى القروي الريفي كانت ومازالت تمليه مجموعة من الاعتبارات المتعلقة بالوظائف المفترض أن يؤديها، والحاجات التي من المتوقع تلبيتها. فهو كرمز للاستقرار بالدرجة الأولى تتقاطعه الكثير من الوظائف المرتبطة بالإنتاج وحركة البشر والمنتجات. وهو أيضا مجال للتواصل والمبادلات المادية والرمزية بين أفراد العائلة الواحدة داخليا أو بينها وبين مكونات المجتمع الخارجي.

ويمكن تلخيص وظائف المسكن القروي المستقاة من أجوبة المبحوثين في وظيفة وقائية من خلال ما يلعبه من دور في حماية الأفراد من مخاطر الطبيعة وتقلبات ظروفها. ووظيفة سوسيو- ثقافية تستوعب التوتر الموجود بين الفضاء الداخلي المغلق والخاص،

والفضاء الخارجي المفتوح والعام. ف«الثقافة تعيش في كنف التعارض بين المجال الداخلي والمجال الخارجي، وكذلك في كنف الانتقال من مجال إلى مجال آخر» (ع. ق. **بوزيدة**، 2007: 188). ووظيفة سوسيو-اقتصادية تتمثل في تلبية متطلبات الفلاح لممارسة الأنشطة الزراعية وغير الزراعية الممكنة والمتاحة محليا. ثم وظيفة اجتماعية باعتبار المسكن فضاء لتوطيد العلاقات الاجتماعية الأسرية والعائلية، وكذا خلق وتعزيز العلاقات بين الأفراد والأسر على مستوى المجال المحلي. كما يمكن أن يكون المسكن – مع ضيق مساحته الجغرافية- نقطة انطلاق للانفتاح على الأجنبي والغريب، إضافة إلى ما يمكن أن يلعبه حجم وتصميم وتجهيز المسكن من دور في التعريف بالمنزلة الاجتماعية للأسرة. وما قد يوفره من فرص التباهي والحصول على إعجاب الآخرين. إضافة إلى وظيفة سيكولوجية، لما يوفره المسكن من منافذ للتعبير عن الميول الجمالية للأفراد والأسر.

بعد هذا العرض نخلص للقول أن مقاومة إنجاز مشروع إعادة بناء المنازل المتضررة بالبوادي التابعة لإقليم الحسيمة من قبل السكان بجماعة آيت قمرة مثلا، اتخذت شكل احتجاجات بخصوص حجم ونوعية وشروط التعويضات التي قدمت للأسر المتضررة، والتي لم تكن تكفي، حسب تقديراتها، لتوفير مسكن يفي بالحاجة للأمن الجسدي والصحي لأفرادها كحد أدنى. كما أن تجاوز التقنيات التقليدية، الذي جاء نتيجة فقدان الثقة في نجاعتها وقدرتها على الاستجابة للحاجات التي فرضتها اللحظة الآنية، لم يكن يبتعد كثيرا عن مطلب الحاجة الأمنية هذه. لكن في سياق الاستراتيجيات الجماعية المقاومة لنقائص المشروع التنموي ظهر تفعيل محلي لمجموعة من القيم المحلية كاستنفار أنساق من التضامن الجماعي محليا وخارجيا، واستخدام الأعراف الجماعية في تطبيق عدالة التوزيع، والعقاب الاجتماعي على الخيانة المادية والمعنوية للممتلكات والقيم الجماعية.

ولهذا فمن المنطقي الاستنتاج أن هذه الاستراتيجيات المقاومة التي كانت الأسرة موضوعها ومحركها وهدفها لم تكن ضدا لدلالات التنمية، بل مثلت تعبيرا عميقا وتلقائيا من المجتمع المحلي للدفاع عن روح التنمية، وليس الخضوع ل«سياسات تنموية» تحركها وتتحكم في سيرورتها وتغيراتها خلفيات وأهداف أمنية وسياسية أكبر أفقا وأوسع نطاقا من الواقع المحلي. وهذا ما تنبه له الفريق المدني الذي بادر لفتح المجال أمام بروز بعض الحلول الممكنة من خلال قراءة واقعية لأزمة المشروع التنموي الذي هيئ بعيدا عن واقع القرويين ووجودهم الاجتماعي الخاص، هذا الوجود المؤسس على تركيب دقيق تتكامل ضمن سيرورته بنيات المجتمع المحلي المادية والرمزية.

ثالثا: برنامج محاربة الأمية باسنادة

1. واقع ظاهرة الأمية بالريف الأوسط الشمالي

الأمي في الأمازيغية هو «أقوباني» الذي يعني من لا يقرأ ولا يكتب ولا يفقه شيئا[269]، ويميز عن «الطارب» الذي يقصد به المتعلم والفقيه. ولعل الحديث عن الأمية هو حديث عن الحرمان من التعلم بعد تجاوز المرحلة العمرية المناسبة لذلك، وتعبير محو الأمية يدل على تمكين الكبار الذين لم يستفيدوا من إمكانية تعلم القراءة والكتابة[270] سواء ضمن أسلاك ومؤسسات التعليم التابعة للدولة أو خارجها. والذين لم يعد بالإمكان قبولهم للتمدرس بشكل نظامي أو غير نظامي نتيجة تجاوزهم للمرحلة العمرية القانونية التي يسمح لهم فيها بالولوج للمدارس الابتدائية التابعة للدولة[271]. لكن يمكن أن يتسع المفهوم ليشمل تعليم الكبار القدرات والمهارات والمضامين الثقافية التي يحتاجون إليها في حياتهم في ارتباط بسياق التطور الحضاري والتغيرات الاجتماعية المصاحبة له[272]. لكن وجود نسبة كبيرة

269 – وهذه التسمية مشتركة بين المجتمعات الصغرى التي تتحدث بالأمازيغية، وقد وردت عند محمد شفيق، بنفس المعنى والتعريف في مؤلفه بعنوان: «الدارجة المغربية مجال توارد بين الأمازيغية والعربية» (1999: 148).

270 – نجد من يستعمل تعليم الكبار كمفهوم تقني يتجاوز معنى محو الأمية الهجائية فقط، مثل ما جاء في مقال لعبد الله عبد الدائم، يحاول فيه تدقيق ما ينبغي أن يتعلمه الكبار كمضمون تنموي شامل يؤهلهم للتعاطي السليم مع معطيات حياتهم الاجتماعية، بالقول: «إن مفهوم تعليم الكبار اتسع في محتواه ومضمونه وأهدافه فغدا يشمل أبحاث التنمية الشاملة للمجتمع وإلى القيم الانسانية الأساسية، كالتربية السياسية والعمل من أجل تقدم المجتمع، وكتعليم التقنيات الزراعية والصناعية والصحية والمهارات المهنية بوجه عام، وكالعناية بمبادئ تنظيم النسل، وكإيقاظ الوعي السياسي...» (1993: 8).
وهذا المعنى تحاول الدولة تبنيه من خلال ربط محو الأمية بالمبادرة الوطنية للتنمية البشرية، والعمل على تفعيل برنامج ما بعد محو الأمية الذي تهدف عبره للإدماج السوسيو مهني للمتحررين من الأمية الهجائية، وبالتالي وضع جسر بين محو الأمية والتكوين السوسيو مهني والتشغيل، وهذا ما ورد بأحد منشورات وزارة التربية الوطنية، تحت عنوان: **محاربة الأمية والتربية غير النظامية، حصيلة موسم** 2008 – 2009. الصادر في يوليوز 2009. ص: 41.

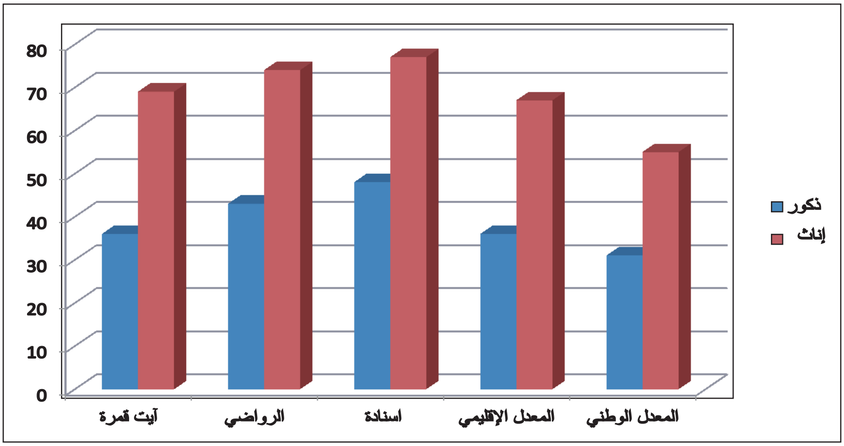
271 – تحدد قوانين وزارة التربية الوطنية سن 8 سنوات كحد أقصى للتسجيل بالمدرسة الابتدائية قصد الاستفادة من تمدرس نظامي عادي. والعمر المتراوح بين 9 و15 سنة كسن يسمح بالاستفادة من التربية غير النظامية كفرصة ثانية للتمدرس، أما بعد ذلك فتبدأ مرحلة إمكانية الاستفادة من حصص محو الأمية.

272 – يعدد مسارع حسن الراوي مجموعة من الدلالات التي يأخذها مفهوم محو الأمية وتعليم الكبار ارتباطا بالقدرات التي يمكن أن يتعلمها الأفراد، مثل محو الأمية الهجائية وهي تقوم على فكرة تقليدية موجهة للمحرومين من التعليم المدرسي من الكبار لتحريرهم من الجهل بالقراءة والكتابة، ومحو الأمية الوظيفية وذلك بربطها بقضية التنمية الشاملة ومنحها بعدا وظيفيا عمليا ذا نفع اجتماعي، ومفهوم التنشئة الأساسية التي تعني مساعدة الناس الأميين على فهم مشكلات بيئتهم ومعرفة حقوقهم وواجباتهم إلى جانب اكتسابهم معارف ومهارات تمنحهم القدرة على المشاركة الفعالة في الحياة الاجتماعية، ثم مفهوم التربية الاجتماعية الذي يربط بين محو الأمية والتنمية الاجتماعية الشاملة، ثم مفهوم محو الأمية الحضارية التي تصبح معها محو الأمية الهجائية جزءا ضمن مضمون يتسع لأبعاد الحضارة التي ينتمي إليها الفرد. (1987: (28 – 36)).
وهذا التصنيف وهذه التعاريف قريبة جدا من حيث المضمون، مع اختلاف في التعابير، من التعاريف التي وردت في كتاب: (**ل. مادي**، 2000: 23 – 24).

من السكان الأميين يعني نقص استفادة سكان هذه المنطقة من الحق في التعلم الذي تضمنه المواثيق الدولية[273] والقوانين والالتزامات الوطنية.

إن ارتفاع نسب الأمية بمجتمع البحث على المستوى الحسابي يمكن ملاحظته ميدانيا وإحصائيا بشكل سريع. لكن القيام بقراءات مقارنة بين نسب الأمية المسجلة بمنطقة البحث مع المعدلات الإقليمية والجهوية والوطنية يكشف عمق أزمة التمدرس لدى مجتمع البحث، مع العلم أن حضور المدرسة بهذه المناطق استمر منذ عقود طويلة. مما يجعلنا نتساءل عن مدى تجاوب السكان مع المعطى المدرسي المتاح بها، ونتساءل عن الأسباب الكامنة وراء ذلك. وقبل الانتقال للتفاصيل يلزم أن نستعين بمعطيات إحصائية رسمية، مع كل الملاحظات التي يمكن أن تطرح حول دقة هذه المعطيات بخصوص احتساب ودلالات انتشار ظاهرة الأمية بالمجتمع. وسنبدأ من قراءة في هذا المبيان:

المبيان 19: حالة مقارنة لنسب الأمية المسجلة لدى الجنسين بالجماعات القروية المكونة لمنطقة البحث مع المعدلين الإقليمي والوطني، حسب نتائج إحصاء 2004 ب(%).



273 – «لكل شخص حق في التعليم»من المبادئ الرئيسية التي يتكون منها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وقد تأسست عليه **وثيقة الإعلان العالمي حول التربية للجميع الصادرة بتايلاند** بعد نهاية أشغال المؤتمر العالمي الذي نظم خلال الفترة الممتدة من 5 إلى 9 مارس 1990. وقد ركزت هذه الوثيقة على نقاط أساسية مثل تأمين حاجات التعلم الأساسية لجميع الأشخاص صغارا كانوا أم كبارا، ومراعاة ثقافة المجتمع المحلي واحتياجاته والإمكانات التي يوفرها، والتزام سياسي وإرادة سياسية تعمها إجراءات مالية مناسبة. وتعززها إصلاحات تربوية ودعم مؤسسي. وهذا ما ورد بكتاب لمحمد حنداين (2003: (42–44)). وهي عبارة عن قراءة في مضامين وثيقة المؤتمر العالمي حول «التربية للجميع»، رؤية التسعينات، ط1، نيويورك 1990.

من خلال قراءة أولية في المعطيات الواردة بالمبيان أعلاه يظهر أن نسبة الأمية جد مرتفعة في منطقة البحث. فباستثناء جماعة آيت قمرة التي تقترب نسبة الأمية فيها من المعدل الإقليمي الذي يفوق المعدل الوطني بصدد الجنسين معا، ما زالت نسبة الأميين في كل من جماعتي الرواضي واسنادة جد مرتفعة، وأشد ارتفاعا لدى النساء مقارنة بالرجال. إذ تتجاوز نسبة الأميات بين النساء على مستوى الجماعتين معا 74%، وهي بذلك تتجاوز المعدل الوطني بأكثر من 20 نقطة، أما على مستوى الذكور فالفرق يبلغ حوالي 18 نقطة بالمقارنة بين جماعة اسنادة والمعدل الوطني. وهي نسبة تكشف واقع الفشل على مستوى توفير فرص ومحفزات التمدرس للصغار من الجنسين معا بالمنطقة، وكذا الفشل بصدد مستوى تفعيل برنامج محو الأمية الذي تبنته الدولة منذ التسعينات. ويمكن لنا الوقوف على مدى تطور نسب الأميين بالمنطقة خلال المدة الفاصلة بين الإحصاءين العامين الرسميين 1994 و2004 من خلال قراءة في معطيات الجدول التالي:

الجدول 16: تطور نسب الأمية على مستوى الجماعات والإقليم والوطن لدى الجنسين ب(%)، حالة مقارنة بين نتائج إحصاءي 1994 و 2004.

الجماعات	على مستوى الجماعات		مستوى إقليم الحسيمة		المستوى الوطني	
	2004	1994	2004	1994	2004	1994
آ. قمرة						
ذ	35.7	47.5				
إ	69.1	88.2				
مع	53.8	69.3				
الرواضي						
ذ	42.9	61.1	36.0	47.7	30.8	41.0
إ	74.2	89.8	66.6	81.0	54.7	67.0
مع	60.1	76.7	52.0	65.1	43.0	55.0
اسنادة						
ذ	48.5	65.3				
إ	77.1	91.6				
مع	63.7	78.9				

المصدر: مديرية الإحصاء، الإحصاء ع. س. س. الخاص بسنتي 1994 و2004.

عند ملاحظة تطور معدلات نسب الأمية خلال عقد من الزمن، يبدو أنها قد تقلصت عموما على مستوى الجماعات الثلاث خلال المدة الفاصلة بين 1994 و2004 بحوالي 15 نقطة، بينما نسبة تقلصها على المستويين الإقليمي والوطني فيبلغ حوالي 13 نقطة. وهو تسارع متقارب، لكن الفوارق تبقى عميقة أكثر عندما يتعلق الأمر بالنساء، وتمثل جماعة اسنادة المنطقة التي تعرف فيها نسبة الأمية النسائية أعلى ارتفاعها مقارنة بالجماعتين القرويتين الأخريين وبالمعدلين الإقليمي والوطني ببلوغها 77،1% خلال إحصاء 2004 بعد أن كانت بمعدل 91.1% سنة 1994. أما جماعة الرواضي فليست أحسن حظا منها، إذ مازال الرقم مرتفعا بنسبة 74.2% سنة 2004، بعد أن كانت تصل 89.8% عام 1994. لذا يظل الفارق بين النسب المسجلة على مستوى الجماعتين وبين نسبة الأمية النسائية بالمغرب عامة أزيد من 22 نقطة، وبينها وبين المعدل الوطني العام أكثر من 30 نقطة. أما جماعة آيت قمرة، فهي وإن كانت لا تصل نسبة الأميات فيها لمستوى الجماعتين الأخريين فهي أيضا تبقى بنسبة تفوق المعدلين الإقليمي والوطني معا[274].

تكشف الأرقام والنسب الواردة أعلاه عن واقع فشل المدرسة القروية في أداء وظيفتها بالعالم القروي بالريف الأوسط الشمالي على وجه الخصوص، كما تكشف حدة التهميش الذي يطال النساء القرويات بخصوص التسجيل والمتابعة بالمدرسة مقارنة بالذكور. وهذا مؤشر على فشل التنمية التي تبنتها الدولة تجاه العالم القروي بالريف، علما أنه تم إدخال المدرسة إلى العالم القروي تحت عنوان تهييئ المجال أمام تحديثه، كما تم اعتبارها مظهرا من مظاهر عقلانية الدولة (ر. **بورقية**، 1991: 135). إذ لا ينفصل الحديث بصدد المدرسة عن الاستراتيجيات الكبرى للدولة، وأساسياتها المعلنة لعقلنة تدبير الشأن العام. كما لا يمكن فصل مؤسسة المدرسة في هذا السياق عن المظاهر الأخرى لعقلانية الدولة، كالمستشفى، وخطوط المواصلات، والتقسيم الإداري، والمراكز الفلاحية وغيرها. بحيث أن الاستفادة من ثمار المخططات والبرامج والمشاريع التنموية التي تبنتها الدولة منذ الاستقلال حكمته الكثير من الاعتبارات السياسية والجغرافية على مستوى الوطن ككل، وهو ما يؤكده بقاء نسبة الأمية بإقليم الحسيمة مرتفعة مقارنة بالمناطق والأقاليم القريبة من المركز، وقد أكدت رحمة بورقية هذا المعطى بقولها أن إشعاع مظاهر التنمية العقلانية التي

274 - مع العلم أن المعيار المعتمد من قبل مديرية الإحصاء لاحتساب الأميين يبقى قابلا للنقاش، وخصوصا وأن المستويات الأولى من التعليم الابتدائي والكتاتيب القرآنية ودروس محو الأمية أحيانا لا تكسب قدرة هجائية كافية للخروج من معاني الأمية كدلالة ذات علاقة باكتساب القدرة على القراءة والكتابة باللغة العربية، التي تعتبر الحد الأدنى للخروج من الأمية كاصطلاح مجتمعي وإحصائي.

تبنتها الدولة، يتضاءل عامة كلما ابتعدنا عن مراكز التقرير، ويتكاثف كلما اقتربنا منها، والبعد هنا بعد جغرافي واجتماعي في آن واحد (**نفس المرجع:** 141).

2. سياسة الدولة في إطار برنامج محاربة الأمية

من خلال الأرضية التي تؤشر على ضرورة تجاوز الوضع الاجتماعي الذي تعيشه ساكنة العالم القروي بخصوص قدراتها الهجائية والمعرفية. يجدر بنا تسجيل قيام الدولة بعدد من المبادرات والمحاولات الهادفة لإنجاز عدد من البرامج الخاصة بمحو الأمية، خصوصا وأن نسبة الأمية أصبحت من المعايير المعتمدة لقياس مدى تقدم الأمم في درجات تنميتها البشرية، وبالتالي العمل على التخلص من التصنيف المتدني للمغرب والمتراجع باستمرار على المستوى الدولي في مجال التنمية البشرية (**ل. مادي**، 2000: 13).

لقد تراوح شكل تنفيذ وإنجاز الدولة لبرنامج محو الأمية بين التدخل المباشر للمؤسسات الرسمية المسؤولة أحيانا، والتدخل بشكل غير مباشر عبر شراكات مع القطاعات الحكومية الأخرى أو مع منظمات المجتمع المدني، أو بالتعاون مع هيئات ومؤسسات دولية للمساعدة في محاربة الأمية بمناطق مغربية خاصة، أو باتفاقيات الاحتضان التي تبرم مع شركات ومقاولات معينة[275].

لعل الشراكة مع الجمعيات التنموية المحلية الموجودة بمنطقة البحث هي أهم وسيلة تعتمد عليها وزارة التربية الوطنية في الوقت الراهن لتنفيذ برنامج محو الأمية. لكن الملاحظ هو الغياب التام لمثل هذه الشراكات بجماعة اسنادة مع حضورها النسبي بجماعتي آيت قمرة والرواضي، علما أن اسنادة هي الجماعة التي تعرف أكبر نسب الأمية بإقليم الحسيمة تقريبا. والجدول التالي يوضح مدى حضور النسيج الجمعوي كشريك لوزارة التربية الوطنية في تنفيذ برنامج محو الأمية الهجائية وفق مقررات هذه الوزارة بمنطقة البحث.

---

275 – يمكن الإطلاع على النتائج المسجلة رسميا، والتي تحققت من خلال كل أشكال التدخل لمحو الأمية بالاطلاع على التقارير التي تنشرها وزارة التربية الوطنية لشرح الحصيلة وتفصيل النتائج على مستوى الجهات المكونة للمملكة و على مستوى مختلف أشكال التدخلات. لكن اعتماد هذه الأرقام كمؤشر للنجاح في برنامج محو الأمية يبقى قابلا للنقاش عند مقارنتها بالوقائع الموجودة على الأرض. فقد ارتفع مثلا إجمالي المستفيدين سنويا من برنامج محو الأمية منذ موسم 2002/2003 من 286425 بشكل تصاعدي ليصل خلال موسم 2008/ 2009 للعدد 656307 مستفيد. وهذا ما ورد بأحد منشورات وزارة التربية الوطنية الذكورة سابقا (2009: 51). وهنا يبدو أن هذه الإحصاءات تبدو محكومة بمتغير الكم كمؤشر للنجاح في تنفيذ البرنامج، مما يبرز هاجس الرفع من أعداد المستفيدين كهدف يتحول أحيانا لاعتباره غاية في ذاته، خصوصا عند وجود ضغوط أو تشجيعات دولية تفرض لغة الأرقام والنسب على حساب الكيف وجودة الأداء واستمراريته.

الجدول 17: لائحة مراكز محاربة الأمية للجمعيات الشريكة بنيابة وزارة التربية الوطنية بإقليم الحسيمة 2010/2011.

الجماعة	الجمعية الشريكة	المركز	الدوار	عدد المستفيدين ذ	عدد المستفيدين إ	المشرف (ة)	المؤطر (ة)	عدد الساعات الأسبوعية
الرواضي	المستقبل لتأهيل الأسرة	– مدرسة أدوز	أدوز		60	1	1	12
	التضامن الأسري	– مسجد توسرت – مدرسة أسكرام	توسرت أسكرام		60 60	1	2	12 12
	المنال للتنشيط الثقافي	مدرسة بوشمشت	بوشمشت		30	1	1	6
	تويا للعمل النسائي	– مرآب بدوار بوغمبو – نادي التأهيل النسوي	بوغمبو الرواضي		58 30	1	2	14 6
	آفاق لرعاية الطفولة والمرأة	– مدرسة أسكرام – محل قرب مسجد سيدي يونس	أسكرام سيدي يونس	30		1	2	8 8
آيت قمرة	العصبة المغربية للتربية الأساسية ومحاربة الأمية	– منزل	إزفزافن		58	1	1	12
	تزاغين للتنمية	– النادي النسوي	تزاغين		27	1	1	8
	المنال للتنشيط الثقافي	– مرآب	إزفزافن		30	1	1	6
	التضامن الأسري	– مركز متعدد الخدمات – مكز للتربية والتكوين	آيت قمرة آيت مسعود		30 30	1	2	6 6
المجموع	7	12	11	30	473	7	13	116

المصدر: نيابة وزارة التربية الوطنية بإقليم الحسيمة 2011.

تتأسس الشراكة بين الجمعيات المحلية ووزارة التربية الوطنية على شروط تحددها الوزارة وتنص على التزامات تخص الطرفين معا، إذ تلتزم الجمعية بتوفير المقرات المخصصة للدراسة وتحديدها والتعريف بها قبل انطلاقة البرنامج، وأن لا يكون المقر عبارة عن منزل مخصص للسكن. إضافة للالتزام بتوفير المعدات ووسائل التأطير بما فيها الموارد البشرية الكفيلة بإنجاز وتأطير البرنامج، مع تسجيل وإعداد لوائح المستفيدين. أما الإدارة الرسمية المعنية ممثلة في نيابة وزارة التربية الوطنية فتلتزم بالمساهمة في تمويل برنامج محاربة الأمية موضوع الاتفاقية وبتزويد الجمعية بكتب محاربة الأمية الكافية لتغطية حاجيات البرنامج. إلا أن التمويل المتعلق بتغطية النفقات المتعلقة بتعويضات المنشطين والمنشطات يحتسب بعدد الأفراد المستفيدين الذين يقوم المنشط أو المنشطة بإنجاز حصص دراسية معهم، وتحول المساهمات المالية لحساب الجمعية على ثلاث دفعات خلال السنة الدراسية الواحدة:

- **الدفعة الأولى:** 50% عند انطلاق البرنامج، وبعد إدلاء الجمعية بجميع لوائح المستفيدين، ولوائح المكونين والمشرفين ومركز التكوين.
- **الدفعة الثانية:** 30% بعد مضي ستة أشهر من بداية البرنامج وموافاة الإدارة بالتقرير نصف السنوي.
- **الدفعة الثالثة:** 20% بعد نهاية البرنامج وتقديم تقرير الافتحاص المالي، منجز من خبير في الحسابات، على نفقات كل الدفعات والتقرير النهائي للبرنامج.

تعليقا على هذا النظام يقول أحد المنشطين « لو أنهم التزموا بدفع تعويضاتنا كما كان يفعل الناس مع فقيه المسجد لكان أفضل». وكل الاتجاهات التي عبر عنها المشتغلون في المنطقة والذين التقيتهم خلال مرحلة البحث الميداني، وأقصد بالضبط المنشطين(المكونين) والمنشطات(المكونات)، عموما لم يعبروا عن الارتياح للطريقة التي تصرف بها تعويضاتهم، بسبب التأخر في استكمالها، لمدة تتجاوز السنتين أحيانا.

أما الطرف الثاني الحاضر كمساهم في إنجاح برنامج محو الأمية بالمنطقة فهو وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، لكن ما يمكن ملاحظته بخصوص المعطيات الرسمية التي حصلنا عليها من مندوبية الشؤون الإسلامية بالحسيمة، عام 2011، هو وجود أربعة مراكز فقط لمحو الأمية بمنطقة البحث، بمساجد قرى الرواضي وماية وازباريان وادوز، كلها بجماعة الرواضي، والمستفيدون هم أربعة أفواج من النساء.

وعلى العموم، فالإقبال على محو الأمية، التي تساهم فيها مندوبية الشؤون الإسلامية بإقليم الحسيمة، هو بنسبة مطلقة من قبل النساء، سواء من جهة التأطير أم من جهة الاستفادة[276]. كما أن الجماعة القروية بالرواضي هي الوحيدة التي انخرطت أربع مؤطرات منها في برنامج محو الأمية داخل المساجد[277] تحت إشراف مندوبية الشؤون الإسلامية. وقد تبين لنا من خلال البحث الميداني أنها تجربة ناجحة إلى حد ما مقارنة بتجربة وزارة التربية الوطنية على مستوى استفادة الساكنة من حصص محو الأمية. لكنها غائبة في الجماعتين الباقيتين من منطقة البحث.

وتجدر بنا الإشارة هنا إلى أن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية تحدد المسجد كمقر وحيد لمحو الأمية وتعتمد التعاقد المباشر مع المؤطرين، كما أن التعويضات المستحقة من قبل المؤطرين تدفع لهم بشكل منتظم عن طريق تحويلات شهرية لحساباتهم البنكية. ومبلغ التعويض المالي الشهري محدد في 900 درهم عن الفوج الواحد، مع إمكانية اشتغال المؤطر الواحد مع فوجين في نفس المقر أو بمقرين مختلفين شرط أن يبقى المسجد فضاء وحيدا لنشاطه. كما يلزم التعاقد المؤطرين بالعمل ساعتين في اليوم مع كل فوج، ماعدا يومي السبت والأحد. أما توقيت إنجاز أنشطة محو الأمية فهي تكيف حسب خصوصيات ساكنة كل منطقة وتحدد من قبل المؤطرين بما يتناسب مع توفير الفرص لنجاح مهماتهم.

3. فشل البرنامج: خلل في الأهداف أم في التدبير؟

تأكد لنا من خلال البحث الميداني أن عددا من المراكز التي وردت بالجدول أعلاه كمقرات لمحو الأمية بالشراكة بين المجتمع المدني ووزارة التربية الوطنية لا تعرف إلا نشاطا موسميا باهتا وأحيانا وهميا، وأعداد المستفيدين والمستفيدات التي تدل على أقسام مكتظة في حدها الأقصى المسموح به لا تحضر إلا بأوراق وإحصاءات النيابة الإقليمية التي ترسلها للوزارة لتبرير نجاح البرنامج، وتضخيم الأعداد يكون لضمان التعويض

276 – ربما يمثل المسجد كمكان لمحو الأمية قطب جاذبية مقارنة بالنوادي النسوية والفضاءات العامة الأخرى. وإذا كنا لم نحصل في المصادر التاريخية التي سبق أن اطلعنا عليها ما يفيد وجود فضاءات أو مبادرات سابقة بخصوص تعليم الفتاة والمرأة الريفية في المراحل التي سبقت الاستعمار الإسباني، فقد نقلت شهادات ووثائق عن تاريخ تعليم الفتيات والنساء بمدن مغربية متعددة منذ العصر الوسيط. كما أن المختار السوسي نقل شهادات في كتابيه «المعسول» و»سوس العالمة» شهادات عن تاريخ تعليم الفتاة والمرأة السوسية القروية بالكتاتيب وبيوت العلماء، بل وممارستها للتدريس أيضا. ويمكن العودة في هذا الصدد للمراجع الأصلية، أو لكتاب: (**ح. أسكان**، 2004: (35 – 37)).

277 – يتوزع حضور مندوبية الشؤون الإسلامية بإقليم الحسيمة بخصوص مساهمتها في برنامج محو الأمية بشكل غير متوازن بين المجالين الحضري والقروي، بحيث أن نسبة المستفيدين من تدخلها بالمجال الحضري تصل 70% تقريبا، بينما تبقى نسبة المستفيدين من تدخلها بالوسط القروي بالإقليم في حدود 30%.

الذي تحدده الوزارة من خلال تقدير تناسبي مع أعداد المستفيدين بالفوج. وبالتالي فهو وسيلة للحفاظ على أقصى قدر من المبلغ المحدد للتعويض الذي تحوله الوزارة لحسابات الجمعيات عن كل فوج من المستفيدين.

من خلال نتائج مقابلات مع ممثلين عن جمعيات منخرطة بشراكات بتنفيذ برنامج محو الأمية بالمنطقة، تبين وجود صعوبات كثيرة متعلقة بالساكنة أحيانا وبالبرنامج التنموي أحيانا أخرى. وهي صعوبات يصفها بعض المتدخلين من المجتمع المدني برفض السكان للتخلص من أميتهم. وبالمقابل نجد آراء عدد من أفراد المجتمع المحلي تؤكد أن الاهتمام بالتعلم والتخلص من الأمية الهجائية والحسابية على الأقل اهتمام راسخ لدى المجتمع القروي الريفي، ف» لا أحد يكره معرفة القراءة والكتابة».

فعدد من المستجوبين عبروا في سياق حديثهم عن برامج محاربة الأمية، عن إكراهات تمنعهم من ذلك كالعجز عن المتابعة طيلة السنة نتيجة ضغوط العمل الفلاحي. «نحن لا نستطيع المتابعة لأن العمل الفلاحي متعب، وخلال فترات الحصاد والحرث مثلا نصل إلى المنزل متعبين وفي وقت متأخر من النهار، ونحتاج للراحة كي نعود في الغد لمواصلة الحرث أو الحصاد، لذا يصعب علينا الجمع بين الاثنين، وبمجرد الانقطاع لمدة معينة يصعب علينا الرجوع للمتابعة من جديد، وأنا بنفسي جربت ذلك منذ سنوات في المدرسة، ولكن لم أستطع الاستمرار». (عمر)، كما يعتبر السن عاملا مساهما لدى البعض في ضعف تجاوبهم مع حصص محو الأمية، وقد عبر عنه أحدهم باستخدام المثل الشعبي الشهير محليا: «العجوز لا تتعلم الرقص» **(ذاوساث ما عاذ اترمذ اشظيح)**، وهذا يعززه، حسب نفس المستجوب، نوع الطريقة التي تتم بها هذه العملية والوسائل المستعملة في ذلك، بقوله: «هناك عدد من الأشخاص يفسدون التعلم، لأنهم لا يذهبون إلا بنية الاستهزاء والتفكه على الآخرين. ونحن قد اعتادت ألسنتنا على الأمازيغية فيصعب علينا في هذا السن أن ننطق اللغة العربية بسهولة. وهناك من يذهب لالتقاط أخطاء الآخرين ليجعل منها موضوع فكاهة بالمقاهي وتجمعات الخاملين. كما أن محو الأمية في المدرسة وبالليل أمر غير مشجع، ولو تم في المسجد لكان أفضل، لأن الناس سيحترمون بعضهم أكثر وسيتعلمون بشكل أحسن». (حسن).

أما بخصوص النساء، فالتخلص من الأمية في نظرهن أيضا يعتبر طموحا لا يرفضه أحد **(أو نبغيظ)**. وتحديد مدتها في سنتين فقط، بالنسبة لبعض الفتيات المستفيدات اللواتي استوفين مدة دراستهن بفصول محو الأمية تبقى غير كافية. لكن عندما يتعلق الأمر بالنساء

المتزوجات، فقد لاحظنا فتورا في تعاطيهن مع حصص محاربة الأمية بحجج متنوعة من أهمها وجود عراقيل أسرية تمنعهن أو تصعب عليهن الولوج لهذه المراكز نتيجة أسباب متنوعة ومختلفة من منطقة لأخرى ومن أسرة لأخرى، منها ما يتعلق بشعور بفوات أوان الدراسة بالنسبة لعمرهن «واش راسنا مازال صالح لشي قراية؟»، وما يتعلق بضغط الأشغال المنزلية من جهة، ف«الوقت لا يكفينا للجمع بين المنزل والذهاب لمحو الأمية»، إضافة إلى ادعاء عدم ملاءمة التوقيت أحيانا لوقت فراغ المرأة التي تهتم بالأسرة والمنزل بمفردها، وغياب المراكز الاجتماعية في بعض الدواوير أو النوادي النسوية أو بعدها عن المساكن أحيانا أخرى.

ولهذا فالأسباب تتعلق إما بموقع المقر المعين لإنجاز حصص محو الأمية أو بتوقيت الاشتغال أو نقص الثقة في القدرة على التعلم أو التخوف من ظروف الدراسة بالفصول أو الخلط بين الأجيال في الفصل الواحد، وتتعلق ايضا بتركيب بين بعض هذه الأسباب أو بينها وبين تبريرات أخرى. لكن الجواب الذي ظل غائبا هو عدم جدوى محو الأمية، وحتى عند ربط ضعف فائدة تعلم القراءة والكتابة أحيانا بكبر السن من قبل الشيوخ، فقد كان ذلك على سبيل سرد الأعذار التي غالبا ما تبين نقصا في الثقة بالنفس والخوف من فقدان الاعتبار الاجتماعي للشخص عند إظهار ضعف قدراته أمام زملائه. وهذا الأمر يمثل عائقا سيكولوجيا عاما مشتركا بين المنتمين لفترة ما بعد المراهقة. مما يدفع الأميين في هذا السن للاعتقاد بفوات أوان دراستهم (**ل. مادي**، 2000: 38).

إن محو الأمية يعبر عن حاجة اجتماعية مجمع حول جدوى وإيجابية تلبيتها بين أفراد مجتمع البحث، لكن الإقبال عليها يبقى مشروطا بالقدرات والإمكانات التي يتوفر عليها الأميون أنفسهم. وإذا كان عدد من الباحثين في علم النفس قد ركزوا على مفهوم الدوافع في تبرير مستوى تعاطي الكبار مع حصص التعلم ومحو الأمية، والدافع بمعناه السيكولوجي يحدد كطاقة كامنة في الكائن الحي تدفعه ليسلك سلوكا معينا في العالم الخارجي (نفس المرجع: 41). لأن «الدافع يخلق التوتر لدى الفرد، وفي الوقت نفسه، الرغبة الملحة للإشباع. فهو ناجم عن حاجة داخلية قوية توجه الفرد للقيام بأنشطة وسلوكات ترمي إلى إشباعها، ما دامت الحاجات بدورها تتجدد. وهنا يبرز الارتباط القوي بين الدافع والحاجة، حيث يلتقيان لتوجيه الفرد للقيام بنشاط معين دون نشاط آخر» (نفس المرجع: 42).

من خلال هذه القراءة السيكولوجية التي تعتبر الدوافع خلفيات مؤسسة على الحاجات التي يدركها الفرد في معيشه ومحددة لما يمكن أن يقدم عليه الشخص من أفعال وسلوكات واختيارات في علاقته بالعالم الخارجي، يبدو أن الشروط الأولية مهيأة لنجاح محو الأمية بمنطقة البحث، خصوصا مع وجود دوافع دينية واجتماعية قوية مساعدة على ضمان الإقبال على حصص محاربة الأمية على الأقل لدى الفئات العمرية التي لم تصل بعد سن الشيخوخة. لكن تجاهل الشروط الثقافية التي قد تعزز أو تعيق هذا الاندفاع السيكولوجي، قد يضعنا أمام واقع يوصف تسرعا بمقاومة محو الأمية من قبل القرويين.

فإدراك الأمية كمؤشر نقص ثقافي واجتماعي في الوقت الراهن سواء من جهة الذكور أو الإناث، لا يمكن أن يتحول إلا إلى دافع يوجه الشخص الأمي لاستكمال تكوينه الشخصي والاجتماعي طبعا. لكن اختيار الموقع والمؤسسة والشخص والمضمون ومنهجية العمل والزمن المناسب لإنجاز برنامج محو الأمية ينبغي أن يخضع لمقاربة تنموية محلية تأخذ في عين الاعتبار مفاهيم التشارك والحكامة الجيدة وأولوية المحلي والمرونة في الإنجاز وتراث المقاومة الاجتماعية كعناصر موجهة لأية استراتيجية تنموية مستقبلية تهدف لمحو الأمية بالعالم القروي وبمنطقة البحث، وبالخصوص بجماعة اسنادة. مع ضرورة تجاوز الصيغ المعتمدة حاليا في التدخل والتمويل، لأن المناطق النائية والمهمشة وضعيفة الاستفادة لحد الآن يجب أن تحظى بالاهتمام والدعم الأكبر من الدولة، لتحقيق مساواة بينها وبين غيرها من المناطق الأكثر حظا في فرص الاستفادة من حقوق التنمية.

رابعا: المقاومة خيط للربط بين التنمية والتراث

إن استعمال مفهوم التنمية مرتبط بتدخلات منتظمة لسلطة الدولة أو لمؤسسات وفق قوانين تحدد أشكال وأهداف وشروط كل فعل تنموي، كما تحدد المسؤوليات والإمكانات والحدود التي تسمح بالتدخل ضمن إطار عام يصوغ غاياته وأهدافه برنامج نظري سياسي واقتصادي واجتماعي مضبوط وصارم، إلا أن مفهوم التنمية الذي تعددت وتطورت تعاريفه لدرجة يصعب معها حصر معانيه التفصيلية يحيل في مضمونه العام إلى عمل جماعي مقنن يهدف إلى توفير ظروف حياة إنسانية كريمة للمجتمع المستهدف بالبرنامج أو المشروع التنموي. لكن العمل الجماعي الذي يحمل مثل هذه الأهداف لم يظهر مع ظهور المجتمعات المأسسة والمنظمة بقوانين وقواعد اشتغال مكتوبة، بل هو

سلوك راسخ في الحياة الاجتماعية ككل، باعتبار أن الهدف دائما كان هو توفير الحياة الكريمة لمجموع مكونات وأفراد الجماعة البشرية أو المجتمع الذي يعي الأفراد انتماءهم إليه، بما يحفظ ولاءهم واعتزازهم بهذا الانتماء، لأن مجتمعا مفككا ومنحطا يدفع الأفراد لرفض الانتماء إليه ويشعرهم بالخجل من ذلك (**B. Brebant,** 1984: 156). لذا فهو لا يتجاوز كونه تكثيفا للمعاني التي كان يعطيها المجتمع لفعله في سياق تطوير إمكاناته المادية والرمزية لحفظ وتدبير وجوده.

أما عندما يتعلق الأمر بالتنمية المحلية، فالعلاقة بينها وبين السلوك الاجتماعي المقاوم الذي لا يخضع إلا للتنظيم الذاتي المحلي وفق مقتضيات قيم وأعراف وديناميات معيشية متجددة ومسايرة لحيوية المجتمع المحلي نفسه، فالتنمية تصبح لعبا على نفس أوتار التدبير الاجتماعي للمجال المحلي الذي يحمل كل صفات المقاومة[278]، كما حاولنا شرحها في الفصول السابقة من هذا البحث، والتي ما زالت تختزل الأسرة القروية الريفية الكثير من معانيها الدقيقة.

إن الفرق بين التنمية والمقاومة يبرز على المستوى العملي، إذ أن البرنامج أو المشروع التنموي بحمولته النظرية والأكاديمية وبتعقيدات مساطر تهييئه وإنجازه، وبأهدافه المصاغة نيابة عن الساكنة، وحصر حدود التشاور معها في أفق تتحكم فيه أولويات وحدود الغايات المبرمجة مسبقا، يبقى دائما حاملا للنقطة العمياء التي تمنع اكتشاف دقائق القيم والأولويات الجماعية للمجتمع المحلي، والتي تكون سببا في عرقلة نجاح البرنامج أو المشروع التنموي كليا أو جزئيا.

إذا كانت بعض الأصوات قد بدأت تتحدث عن ضرورة استثمار التراث في التنمية، وذلك عبر استرتيجيات تأخذ بعين الاعتبار خبرة المجتمعات التي تضرب بجذورها عميقا في تاريخها، فإن هذه الاتجاهات لا تتفق على تصور مشترك، رغم أنها قد تجاوزت بعض اتجاهات الفكر الحداثي التي ظلت تعتقد بضرورة تحديث «المجتمعات المتخلفة»

278 – نقف هنا عند دراسة أنجزتها المرنيسي بمنطقة الأطلس الكبير حول تجربة منظمات المجتمع المدني التنموية ب«آيت اكتل»، والتي ركزت على فعالية جمعيات القرى التي تتميز هناك بديموقراطية خاصة سمحت بتواصل ومشاركة جماعية للساكنة في إنجاح مشاريع تنموية مهمة، اختيرت وفعلت وتدبر وفق نظام من القيم والأعراف التي تتجاوز كل التصورات الأكاديمية حول معايير نجاح اندماخ المشروع التنموي ضمن الحياة الاجتماعية للساكنة المحلية. وذلك نتيجة الثقة التي نالتها من قبل الساكنة وانخراطها الجماعي في المبادرة والاستفادة من ثمار المشاريع التي تقلصت فيها المسافة بين المبادر والمتدخل والمشارك والمستفيد لدرجات قاعدية أصبحت معها التنمية والتراث كلا لا يقبل التجزيء. ويمكن العودة للاطلاع على تفاصيل تلك التجربة ضمن كتاب: (**F. Mernissi, 2003**)

للقطيعة مع تراثها لأنه يمثل عائقا أمام إمكانية تقدمها[279]. فهناك من يعتقد باستثمار الموروث الثقافي كوسيلة للتنمية، لكنه لا يقصد سوى ذلك الجانب «المتحفي» من التراث، باعتبار أن إبراز المنجزات التاريخية المادية لمجتمع معين يمكن أن يساهم في توفير موارد سياحية أو مالية مهمة[280]. وهناك من يدافع أيضا عن استغلال التراث الطبيعي والبشري في شكل متكامل من خلال تهيئة مناطقية تتأسس على بناء مشاريع تستجيب لاستراتيجيات تنموية مرتكزة على خصائص مناطق معينة ذات وحدة هوية وتماسك اجتماعي، وهو ما يعبر عنه بمفهوم مشروع أقطاب اقتصاد التراث (**(L. Jannan, P- A. Landel & N. Senil,** 2007: (11-19)).

لكن مثل هذه المقاربات الاختزالية قد تسقطنا في عدد من الأخطاء في فهم العلاقة بين التراث والتنمية، بل في فهم معاني التراث[281] نفسه والتنمية كذلك. فليس للتراث بعد واحد ولا للتنمية أيضا. والتراث من حيث كونه عنوان تميز تاريخي لكل مجتمع عن المجتمعات الأخرى هو بالدرجة الأولى مكون هوية جماعية وعامل اندماج اجتماعي يعزز الشعور بالانتماء والولاء للمجتمع المحلي، وحفظه يعتبر ضرورة رمزية داخلية قبل أن ينظر

279 – من أمثال هؤلاء نجد مثلا: فهمي جدعان، (1998: 21) الذي يقول في مؤلفه هذا الذي عنوانه «التراث والقيم»: «إن الموقف الذي ينبغي اتخاذه من التراث لا يتمثل في إعادة قراءة التراث وإحيائه وفق شروط العصر الحالية، فإن له شروطه الخاصة التي لايفهم ولا يفسر إلا بها، وإنما الذي ينبغي هو الاعتراف بأن التراث الماضي قد انسحب لتبقى منه عناصر يمكن أن تدمج في أطر الحاضر».

280 – نجد عددا من الكتابات التي تحاول تسليط الضوء على المؤهلات السياحية للتراث الذي تتميز به منطقة ما، لكن مثل هذه الرؤية الاختزالية للتراث قد تسقطنا في الدعوة لاستغلال التراث المحلي وفق مطالب السياحة والسياح، بمعنى الاهتمام بالتراث المحلي كمورد اقتصادي من خلال تقدير النظرة الخارجية إليه وتثمينه على المستوى الوطني والدولي، وهذا ما يمكن قراءته مثلا في مقال: (**ع. إديل وع. و. بوبرية**، 2007: (53– 62)).
لكن مثل هذا النوع من المقاربة لاستغلال التراث قد تهدد باستباحة غير معقلنة له من قبل المستثمرين في المجال السياحي، وهو ما يمكن ملاحظته في مشروع تهيئة شاطئ السواني بالحسيمة مثلا، والذي أدى لتدمير التراث الغابوي الذي كان بالمنطقة من أجل مشروع سياحي أثار وما زال يثير الكثير من الجدل بخصوص قيمته بالنسبة للساكنة المحلية. كما أن مثال تجربة تحويل «الرياض» ل«دار الضيافة» بمراكش لأهداف سياحية اقتصادية يؤكد هذا الطرح الذي نتبناه ونوافق فيه نتائج التحليل التي خلص إليها مقال: (**أ. الحلايسي وأ. بلعسري**، 2007: 25).
فالتراث بمختلف مكوناته ذات القيمة التاريخية تساعد بالدرجة الأولى على حفظ وإعادة بناء الهوية الجماعية الداخلية. وهذا في نظرنا هو الذي يجب أن يمنح أهمية أكثر.

281 – هناك بعض الدراسات التي تحاول تسليط الضوء على التراث من حيث مكونيه المادي واللامادي والذي لا يقف عند المدن العتيقة ومآثرها وبعض الآثار الأركيولوجية التي تتوزع بين المناطق المفتوحة أمام السياح، بل من رؤية جديدة تحاول كشف التراث لإعادة التفكير فيه، ليس من منطق إشكال الحاجة المالية أو المنفعة المادية الواضحة، بل من زاوية النظر العلمي في التراث المحلي الذي ينفتح على مختلف التقاطعات الفكرية والمعرفية بالدرجة الأولى. وكمثال لذلك نذكر هنا المؤلف الذي أنجزه عدد من الباحثين بجامعة سنغور حول تراث المجتمع المغربي:
(C. Goultier-Kurha et autres , 2003) -

إليه كمورد للمال. إذ كما ينبه لذلك أحد الأنتروبولوجيين، يجب التمييز لإنتاج وحفظ مجتمع ما بين أشياء للبيع والشراء، وأشياء للمنح والعطاء ، وأشياء للنقل والتبليغ فقط(**M. Godelier**, 2007: 87 – 88). ففي البيع يفصل الشيء عن الشخص بالكامل، والعطاء يدخل في سياق تبادل أشياء بأشياء، أما الاحتفاظ بأشياء لنقلها للخلف فهي دلالة على عدم السماح بالفصل بين الأشخاص وتلك الأشياء، لأن هذه الوحدة هي التي تؤكد هوية تاريخية ينبغي نقلها للآخرين لضمان استمرارية الحياة الاجتماعية.

إن تعبير مقاومة التنمية كما يستعمله البعض ينم عن غموض في فهم دلالة المقاومة وأبعادها وعن عجز في فهم العلاقة العميقة بين روح التنمية والدلالة السوسيولوجية لمفهوم المقاومة. إذ أن الأمر يتعلق بتفسيرات سطحية لعلاقة بين فشل المشروع أو البرنامج التنموي المهيأ لتلبية حاجة أو عدد من الحاجات الاجتماعية والاقتصادية، دون إدراك عميق لتشابك تلك الحاجات مع حاجات أخرى لا تقل أهمية في حياة المجتمع، سواء كانت مادية أم معنوية.

لذا فكشف خلفيات وأبعاد وتجليات وتراتبات السلوك المقاوم لدى مجتمع ما سيسمح بأكبر فرص نجاح للبرامج والمشاريع التنموية الموجهة له. ولكن بقدر ما يمكن أن تتبدى الكثير من السهولة في فهم واستيعاب هذا التحليل النظري بقدر ما يجب أن يزداد الوعي بالإكراهات الواقعية التي يمكن أن تحد من فعاليته، وهو أمر تشترك فيه كل محاولات التنزيل الميداني للخطاب الأكاديمي الساكن والمحنط بالمفاهيم والدلالات المجردة على محك الواقع الاجتماعي الحيوي والمتحرك باستمرار.

خلاصة الفصل

هل هناك مقاومة للتنمية؟ سؤال لا يحتاج الجواب عليه إلى عناء تفكير من قبل الفاعلين التنمويين الذين اشتغلوا على إنجاز برامج ومشاريع تنموية فاشلة بالميدان، لأن عدم نجاح أي مشروع تنموي مبني نظريا بشكل دقيق في اعتقاد المخططين للتنمية، يعني ضعفا في تجاوب المجتمع المستهدف بالمشروع نتيجة ثقافة مقاومة لمشاريع التنمية. لكن الملاحظ أن التجارب التنموية المتشابهة نظريا والتي تتفاوت نسبة نجاحها من منطقة لأخرى داخل نفس القبيلة أو الجماعة القروية لم تكن متشابهة على مستوى التهييئ والإنجاز الميدانيين. فالكثير من هذه المشاريع لم يكن يتجاوب مع مطالب الساكنة بخصوص طريقة ومواقع الاستفادة، كما أن معيار الثقة في مصدر المشروع وأهدافه ظل متفاوتا من أسرة لأخرى ومن منطقة لأخرى، مما يؤشر على ضعف التحسيس بأهمية المشروع واستجابته للحاجات الاجتماعية الحيوية كما يرتبها ويعبر عنها المجتمع المحلي.

لا توجد ثقافة اجتماعية تقاوم شعارات التنمية، مادام أنها هي نفسها القيم التي تقاوم من أجل تحقيقها وتنظر إليها كشروط أساسية في معيشها، وكحاجات حيوية لا بد منها[282]. لكن وجود قيم ثقافية محلية تمنع أو تضعف فرص نجاح مشروع أو برنامج تنموي أمر وارد دائما. لأن كل مشروع تنموي يسعى للتأثير على حياة الناس الاجتماعية، وبالتالي فهو يحاول إضافة أو تعديل أو محو جزء من المجال الاجتماعي أو النظام الاجتماعي اللذان يؤسسان معا بتكاملهما وجودا اجتماعيا منسجما ومتوازنا وحيويا في نظر الساكنة القروية المستهدفة بالفعل التنموي.

وبناء على ذلك إذا لم يستطع المجتمع اكتساب الثقة في المشروع كملب لجزء من الحاجات التي تخدم واقعه ووجوده الاجتماعي الخاص، ولا يهدد بإحداث تحولات عميقة

282 - إن التنمية تنتقل بين العناوين نفسها التي وردت ضمن فصول هذا البحث على ما يمكن أن يكون قد أغفله من عناوين تفصيلية في معيش القرويين بالريف، فهي ظلت تتوجه عبر مختلف مراحلها للبيئة والجانب الايكولوجي الذي يعيش فيه الإنسان، وتطوير موارده الاقتصادية لتأمين الغذاء والحد من وضعية الفقر، وترشيد العلاقات الاجتماعية ومحاربة الإقصاء الاجتماعي وغيرها. وقد حاول لازاريف بمعية أعراب توضيح عدد من هذه العناوين التي تتوجه إليها التنمية في مؤلفهما المشترك:

(**G. Lazariv & M. Arab**:2002 (15 -18))

لا يستطيع ضبط وتيرتها وتوجيهها في حفظ الارتباط بين مجاله ونظامه الاجتماعيين الحيويين، فرد الفعل الرافض يصبح وسيلة للدفاع والمقاومة من أجل الاستمرار في الوجود الاجتماعي الخاص. أو على الأقل التعامل الحذر معه كمستجد لم تتأكد نجاعته في خدمة المصالح والمنتظرات الاجتماعية التي يتبناها المشروع كغايات وأهداف، وهذا هو المعنى الذي يختصره المثل المغربي الدارج «الجديد لا تفرح به، والقديم لا تفرط فيه».

خاتمة

الأسرة لا توجد خارج المجتمع الأوسع، ولا يمكن أن تحقق وجودها إلا داخل نسيج من التبادلات المادية والرمزية مع مكونات اجتماعية أخرى بشتى مستوياتها، والتي قد تتجاوز ما هو محلي وقريب جغرافيا، كما أنه لا وجود لأولوية الأسرة عن المجتمع أو العكس في إطار تأثير أحدهما في الآخر، بل يمثلان معا تركيبا ديناميا مستمرا، لا تظهر فيه هذه الثنائية الميتافيزيقية إلا في إطار عمليات التحليل والتركيب النظريتين لتسهيل فهم الظواهر البالغة التعقيد التي تنتج داخل حياة اجتماعية كلية.

فنظام الأسرة ومجالها ليسا شيئا آخر غير كونهما مكونين من مكونات النظام الاجتماعي والمجال الاجتماعي الأكثر اتساعا، والعلاقة بين كل من الثنائيين على التتالي علاقة اندماج الجزء بالكل، وليست علاقة تجاور أجزاء متباينة. لذا فدراسة الظواهر الاجتماعية داخل الأسرة لا يعني استبعاد المجتمع بقدر ما هو محاولة لالتقاط صور مجهرية لحياة اجتماعية غنية بآثار وخدوش التوترات بين المؤسسات الاجتماعية المتصارعة والمتعاقبة. فالعادات والسلوكات الفردية داخل الأسرة لا يمكن فصلها عن أبعادها الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية والثقافية وحتى عن الأحداث السياسية الكبرى، لأنها مشحونة بكل ذلك.

إن دراسة اختيار السلوك الاقتصادي لرب الأسرة في تنظيم وتوزيع العمل وفي الادخار واحتساب المردود، مثلا، لا يمكن فصله عن تمثلاته للحياة الاجتماعية والسياسية السائدة في لحظة زمنية معينة، ولا عن مستوى دافعية تمثلاته هذه، ولا عن قيمه التاريخية والثقافية، ولا عن توقعاته وطموحاته المستقبلية. إضافة إلى ذلك يستحيل فصل كل هذا عن المجال الطبيعي والجغرافي الذي يعيش فوقه ويسعى لتدبير مكوناته باشتراك مع بقية أفراد أسرته، لتلبية حاجاته وحاجات كل الأسرة. فنجد أنفسنا في هكذا حالة أمام تشابك شديد للعلاقات التي تتشعب وتنتشر في كل الاتجاهات. لكن الأمر سيكون أشد صعوبة عند انتقالنا لمستوى المجتمع الذي تحضر وتتشعب وتتكثف فيه العلاقات المعقدة وغير المباشرة.

إذا كنا قد انطلقنا من نقد لاستخدامات مفهوم المقاومة في المتنين التاريخي والانطربولوجي، محاولين كشف قصور المقاربتين على مستوى فهم السلوك الاجتماعي المقاوم بالمجتمع المغربي الريفي، فلا بد أن نعرج، بعد نهاية فصول هذا البحث، لتوضيح مكامن النقص في التعاريف والاستعمالات المختزلة للمفهوم، خصوصا وأنه ظل مرتبطا، في معظم الكتابات موضوع نقدنا، بردود الأفعال الرافضة، من قبل مجتمع ما وفي لحظة تاريخية ما، من موقع الضعف، للتهديدات الأجنبية السياسية والعسكرية والثقافية، فإننا نعود لنؤكد أن التاريخ الاجتماعي لا يعبر عن نفسه من خلال تعاقب الأحداث والوقائع الكبرى، بل من خلال العادات التي تبرز في شكل تداخل بين مركب التراث الاجتماعي وأشكال ومسلكيات التكيف والتجديد، ضمن سياق تلبية المجتمع لحاجاته الحيوية التي يدركها ويسميها بنفسه. هذه الحاجات التي لم تكن تقل، في مجتمع بحثنا، عن توفير الأمن بكل أبعاده، وضمان الاستقلال الذاتي في القرار، وحماية الهوية الجماعية كصمام أمان للتماسك الداخلي، وتحقيق العدالة الاجتماعية لضمان التعاون الداخلي الطوعي بين الأفراد. كل هذا داخل سيرورة زمنية يرتبط فيها الماضي بالحاضر كأساس لفهم وتحديد وجهة للتطور والتقدم كطموح اجتماعي راسخ.

فالمقاومة سلوك اجتماعي لا تنشأ مع ظهور التهديد الخارجي فقط، ولكنها مع بروز هذا التهديد تأخذ بعدا خارجيا. وظهور المقاومة بشكلها العنيف هي نتيجة موازنة المجتمع لقوته بقوة التهديد الخارجي، إذ يعبئ الأول مختلف قدراته لردع أو تأخير أو تخفيف نتائج هذا الخطر المدرك. وذلك لكون فهم الصراعات الاجتماعية لا يمكن أن يتحقق برصد ووصف ظاهري أو مجزأ لمختلف القدرات الفردية والمؤسساتية المادية والرمزية الموظفة من قبل طرفي أو أطراف المواجهة، بل إن ذلك لا يتحقق إلا باستحضار التركيب الكلي للعلاقات الداخلية والخارجية التي تتأسس عليها الحياة الاجتماعية. فالتركيز على المكونين العسكري والسياسي البارزين للمقاومة هو تركيز على القشرة والأجزاء المكشوفة التي تختفي وراءها الجذور والمكونات الجوهرية الأخرى لهذه الظاهرة.

أما بالنسبة للتحالفات التي كانت ترصدها السوسيولوجيا الانقسامية كأشكال مستمرة من نظام اجتماعي ثابت، فهي لا تتجاوز كونها مظاهر لمقاومة السيطرة و التلاشي وما يعنيه ذلك من فقدان للأمن والاستقلال الذاتي والتميز، لأن كل عنف من موقع الفعل

يكون هدفه إخضاع الطرف المقابل. وبالتالي فمقاومة قوة الإخضاع من موقع رد الفعل هو دفاع عن مقومات الوجود الاجتماعي المتماسك الذي تتحقق فيه الحاجات الحيوية لأفراده. وكل تحالف ينطوي بالدرجة الأولى على حماية تباين الأجزاء المكونة له وتميزها واستقلال بعضها عن بعض، في نفس الوقت الذي يعبر فيه عن تأسيس قوة ردع تجاه الخارج لتوفير أمن هذه الأجزاء كلها من تهديد وجودي مشترك.

إن المجتمع يمثل نسيجا من العلاقات الزمنية المركبة، إذ يعبر عن تجربة خاصة، تربط بين عناصر التاريخ كتجربة اجتماعية تنتمي للماضي وتمتد للحاضر في اتجاه المستقبل الذي يحمل معنى رهان الفعل الاجتماعي وبين الواقع الطبيعي والبشري الذي يشكل الإنسان جزءا منه وفاعلا واعيا فيه أيضا، هذا الفعل الذي يسميه ثقافته الخاصة. والعلاقة المتوترة بين كل هذه المكونات الزمانية والمكانية وتحولاتها هي التي تنتج سياقا من البنيات والأحداث والعلامات المتحركة، التي تتجاوز ما تسجله أقلام الكثير من المؤرخين والجغرافيين والسوسيولوجيين. لذا نستطيع القول أن دراسة كل مجتمع سوسيولوجيا لا يمكن أن يتم بمعزل عن استحضار مستوى وعيه الجماعي بهذه العلاقات كلها. فمن هذا الوعي تبدأ كل الظواهر الاجتماعية والثقافية، فتخلق أو تتبنى القيم والمعتقدات والمؤسسات وأنظمة التدبير الثقافي للوجود الاجتماعي بصفة عامة.

إذا كنا نتفق، من حيث الظاهر والمعنى السطحي، مع كل من قال أن الإنسان كائن اجتماعي، فيجب أن ننتبه إلى المعنى المغالط الذي قد يجرنا للقبول بفكرة أن المجتمع هو الثابتة المطلقة في الحياة الإنسانية، لدرجة نعتقد معها أن المجتمع موجود مسبقا والأفراد مجرد وحدات تعيش داخله. ونحدد قناعتنا بالقول: إن الحاجة للعيش هي ما يدفع الإنسان لإنتاج وإعادة إنتاج المجتمعات قصد تلبية مطالب معيشه في الحدود التي تسمح بها الإمكانات والموارد المتاحة أمامه واقعيا وزمنيا. ولهذا فكل حياة اجتماعية نابعة ومؤسسة على ائتلاف حاجات ومصالح فردية وجماعية توجه نشاطاتها وترسم غاياتها وتستقطب اهتماماتها وتحدد فضاء اختياراتها، وذلك من خلال عملية تركيب واعي ومتفهم لكل المعطيات والإكراهات الطبيعية والموضوعية التي تشرط تصرفات وأفعال الأفراد والجماعات. وعبر الزمن تترسخ مجموعة من التمثلات والمبادئ التي ترسم صورة وخريطة للعالم المعيش، بشكل تجعله يتجاوز البعد الواقعي المرئي ليندمج داخل مجال يتكامل فيه مع البعد الخيالي والروحي.

من خلال هذه الخريطة الذهنية للعالم والتي تتأسس على ازدواجية الصورة والواقع المادي[283] تحدد اتجاهات وقواعد الفعل الإنساني الذي لا يمكن أن يكون إلا فعلا اجتماعيا، فتبرز العلاقات الاجتماعية وتنظم وتقعد، فتمارس وترسخ بعضها في الحياة اليومية المشتركة بين أفراد المجتمع، [284] بينما تتجاوز وتعدل الأخرى وفق معادلات معيشية متغيرة الحدود باستمرار ووفق وتيرات متباينة. لكن هذا المنتج من التصورات والقيم والسلوكات والموارد والعلاقات هي ما يؤسس لمعنى الثقافة الاجتماعية التي لا يمكن حصر مكوناتها، بل يمكن فقط تبين بعض ملامحها الكبرى التي تؤسس فضاء ومعلم الفعل الاجتماعي الذي يستطيع الأفراد والجماعات، فيه ومن خلاله، تحديد معنى ووجهة وهدف نشاطهم، كما يسمح لهم بقياس وتقييم كل دخيل أو جديد مادي أو رمزي يمكن أن يترك أثرا ضمن هذا الفضاء.

إن الحياة الاجتماعية المطلوبة هي الحياة الإنسانية «العادية»، أي تلك التي يتصور إمكان الفعل داخلها دون التعرض لمخاطر تهدد أسسها ومقومات استمرارها، بمعنى أوضح هي تلك الحياة التي تلبى فيها الحاجات الحيوية لمختلف الأفراد والتكتلات الاجتماعية الفرعية المكونين لبنيتها الاجتماعية الكبرى. لكن هذا التصور الخيالي يصطدم بإكراهات تفرض تعديلا مستمرا في قواعد تنظيم العلاقات التي تسمح بتلبية تلك الحاجات التي تتجدد أيضا، فتزداد وتنقص تبعا لمتغيرات زمنية ومكانية وطبيعية. وفي هذا السياق يندرج مفهوم رد الفعل تجاه الواقعي والمتوقع، وهو ما يختصر معاني وفعالية المقاومة واستراتيجيات تدبير الحياة الاجتماعية العادية.

283 – هناك كتاب ل«ألان كوتيي» **(Alain Gauthier)** يحلل فيه القيمة التي أصبحت تحظى بها الصورة مقارنة بالواقع في عالمنا المعاصر، إذ لم تعد العين هي الوسيط المفضل بين الإنسان والواقع بقدر ما أصبحت الصورة التي تنتجها العلوم والتكنولوجيا لهذا العالم محل ثقة أكبر، بحيث أنه بقدر ما ازدادت قدرة الإنسان على الرؤية بفضل التقنيات الحديثة من ميكروسكوب وتلسكوب وغيرها بقدر ما أصبح يفقد ثقته وخبرته في الرؤية المباشرة. إذ يصرح في إحدى فقرات نصه هذا بالقول أنه «بقدر ما تزداد قدراتنا على الرؤية بقدر ما نصبح عميانا أكثر»(1993: 178)
لكن يبدو انه من الصعب القبول بالقول أن الصورة الخيالية التي تتجاوز قيمتها العيني الواقعي وليدة العصر الحديث ولم تبلغ ذروة قيمتها إلا فيه، بل إن الإنسان منذ القديم كان يخلق عوالم صورية مكملة أو سابقة للواقع، لذا كان يلجأ لخيالاته قصد فهم ما يتلقاه مباشرة من هذا الواقع، والأديان التي استمرت مع الإنسان عبر مختلف مسارات وجوده التاريخي أهم تجليات هذا البعد المزدوج للعالم: المرئي والمتخيل.

284 – قد تتحول بعض الممارسات والعلاقات لطقوس كسلوكات بدون تنظير عقلاني واضح، وقد تمتد لزمن طويل ولكنها لا يمكن أن تخلد، دون أن تكون لها وظائف اجتماعية معينة يدركها أفراد المجتمع بشكل من الأشكال. وفي حدها الأدنى حفظ التميز أو التماسك الاجتماعي من خلال اعتبارها تراثا دينيا أو عائليا أو محليا هدفه حفظ الانتماء لجماعة أو مجتمع ما.

الملحق

I. دليل المقابلة الشفوية

• بيانات أولية

رقم المقابلة:	التاريخ:
الدوار:	اسم المبحوث:
السن:	المهنة:
الحالة العائلية:	عدد الأطفال: ذكور إناث

1. المقاومة الطبيعية:

أ – مواجهة التغيرات المناخية الحادة والكوارث الطبيعية

* كيف ترى الحياة في قريتك راهنا مقارنة بالماضي؟
* ما الذي تغير أكثر في نظرك، البيئة أم الناس؟ أين يتجلى ذلك في نظرك؟
* فلنبدأ من التغيرات المناخية، هل ترى تغيرا كبيرا في الاحتياطات المتخذة من قبل الساكنة لمواجهة نتائجها السلبية مقارنة بالماضي؟
* خلال المواسم الفلاحية الجافة مثلا، هل تعاني الأسرة القروية من نتائجها راهنا بنفس الحدة التي كانت في الماضي؟ لماذا؟
* ما هي الاحتياطات المتخذة من طرف أسرتك، مثلا، تحسبا لسنوات الجفاف؟
* هل هناك وسائل تعتمدونها لمواجهة مخاطر الفيضانات والزلازل احتمالا لحدوثها أو تكرارها؟
* إلى أي حد يعتبر تصميم المنزل القروي، هنا، وطريقة بنائه مساعدا على التخفيف من مخاطر التغيرات المناخية الحادة، كالبرودة والحرارة والأمطار القوية؟

ب – حماية الصحة البدنية والنفسية

* مع العلم أن مجموعة من الأمراض البدنية تكون أسبابه مرتبطة بغياب النظافة، فكيف تحمي الأسرة أفرادها من مثل هذه الأمراض في المنزل؟
* إلى أي حد ترى أن تصميم المنزل القروي يساعد على نظافة مرافقه الداخلية؟
* في حالة مرض أي فرد من أفراد الأسرة، ما هي أهم الوسائل التي تلجأون إليها لمعالجته؟
* ما هي الأمراض الأكثر انتشارا في هذه المنطقة في نظرك، وما هي أكثر الطرق اتباعا لمعالجتها؟
* ما هي الطرق التي تلجأ إليها الأسر القروية لمعالجة الأمراض النفسية عندما تصيب أحد افرادها؟
* هل هناك وسائل تقليدية للوقاية من مثل هذه الأمراض؟

2. المقاومة الاقتصادية

* كيف ترى العمل في المجال الزراعي بهذه المنطقة في الوقت الراهن؟
* كيف تواجهون المصاريف الزائدة للإنتاج الزراعي أو خلال بعض الضائقات المالية الطارئة؟
* هل يمثل التضامن الداخلي للأسرة ضامنا لاستمرار العمل الزراعي في الوقت الراهن؟ وما أشكال هذا التضامن؟
* ما رأيك في «التويزة» وبقية أشكال التضامن بين الأسر القروية حاليا؟ وإلى أي مدى يمكن اعتبارها مساعدة على التخفيف من تكاليف الزراعة؟
* إلى أي حد ترى أن كثرة الأولاد تمثل قوة عمل، وموردا مساهما في اقتصاد الأسرة القروية؟
* في حالة نقص المداخيل الزراعية، كيف تواجه الأسرة القروية وجود هذا النقص؟
* ماهي الوسائل التي تعتمدها أسرتك، مثلا، للتخفيف من تكاليف الإنتاج والرفع من المردورية الزراعية؟ ما رأيك فيها؟
* ما رأيك في فرص العمل التي يوفرها العمل الزراعي لأفراد الأسر القروية هنا؟

* في حالة وجود أفراد عاطلين عن العمل ضمن أسرة قروية، كيف تتصرف معهم أسرهم؟ هل تشجعهم على الانخراط في العمل الزراعي أم على الهجرة؟
* ما هي الوسائل التي تلجأ إلى استعمالها لمساعدتهم على إيجاد عمل داخل أو الهجرة خارج الدوار؟
* ما رأيك في قيمة الهجرة الخارجية لدى أسرتك في الوقت الراهن؟

3. المقاومة الثقافية القيمية:

أ – تدبير العلاقات الداخلية:

* كيف ترى علاقات أفراد الأسرة في ما بينهم في الوقت الراهن؟
* كيف تساهم الأسرة القروية في تحقيق النجاح الاجتماعي لأفرادها ؟
* إلى أي حد يساهم نجاح أحد أفراد الأسرة في الرفع من قيمتها داخل المجتمع؟ كيف ذلك؟
* ما مدى تمسك الأفراد بأسرهم بعد مغادرتهم لمنزلها بعد الزواج أو الهجرة مثلا؟
* ما الذي يسبب تفكك العلاقات الأسرية في نظرك؟
* كيف تعمل الأسرة للحفاظ على حميميتها الداخلية؟
* إلى أي حد يعتبر الأجنبي مصدر أذى أو شر لانسجام الأسرة؟
* كيف تتصرف الأسرة مع الأجانب، عند استقبالها لهم، بمنطقتكم لتجنب الشرور المحتمل جلبها من قبلهم؟
* ماهي الوسائل التي تراها ضرورية لتحافظ الأسرة على حميميتها وانسجامها الداخلي؟

التنشئة الاجتماعية

* ما الذي يتعلمه الصغار داخل الأسرة في الوقت الراهن؟
* إلى أي حد تتتبع الأسرة سلوك أفرادها بعد سن الرشد حفاظا على سمعتها الاجتماعية؟

* كيف يمكن للفرد أن يغير من الاعتبار الاجتماعي لأسرته داخل المجتمع المحلي (اجماعة)؟
* ما هي الطرائق المعتمدة من قبل الأسر لمواجهة العار الذي قد يجلبها له أحد أفرادها؟
* كيف توازن الأسرة بين الحفاظ على قيمتها داخل المجتمع المحلي والحفاظ على أحد أفرادها «العاقين» مثلا؟

تدبير السلطة داخليا

* ما هي صورة المرأة في المجتمع المحلي، هنا، حسب رأيك؟
* كيف ترى تقاسم السلطة بين المرأة والرجل لتدبير داخل مجال الأسرة؟ وكيف يواجه كل طرف سيطرة الطرف الآخر؟
* في رأيك، ما مدى استمرار سلطة الكبار على الصغار في الأسرة القروية بمنطقتك؟
* كيف أصبح يتصرف الصغار في الوقت الراهن لمواجهة سلطة الكبار في الوقت الراهن؟

ب – تدبير الأسرة للعلاقات الخارجية

* ماهي الظروف التي تتضامن خلالها الأسرة داخليا لمواجهة تهديد اجماعة أو المخزن لها أو لأحد أفرادها مثلا؟ وكيف يكون هذا التضامن؟
* إلى أي حد تساهم العادات والتقاليد المحلية في الحفاظ على علاقات التماسك الأسرية، في مواجهة تدخل الأجانب في حياتها وشؤونها الداخلية؟
* وماذا عن دور المدرسة والنوادي النسوية ووسائل الإعلام، إلى أي حد يمكن اعتباره إيجابيا أو سلبيا لحفظ تماسك الأسرة القروية؟
* ما رأيك في تدخل الدولة لتنظيم العلاقات الأسرية الداخلية؟
* كيف تستطيع أن تحافظ الأسرة على وحدتها واستقلاليتها وقيمتها الاجتماعية؟ وكيف تواجه تدخل المؤسسات الخارجية في شؤونها الداخلية؟

II. استمارة البحث الميداني

"هذه الاستمارة تخص بحثا علميا جامعيا، لذا نرجو منكم تعبئتها بعناية ودقة خدمة للمعرفة وأهداف البحث العلمي، مع خالص تشكراتنا لكم على تعاونكم»

(يرجى تسجيل جواب واحد عن كل سؤال وارد بالاستمارة)

أولا : بيانات أولية

1. رقم الاستمارة: .... 2. الدوار: ....
3. الجماعة: 1 - اسنادة 2 - الرواضي 3 - آيت قمرة ☐
4. الجنس : 1 - ذكر 2 - أنثى ☐
5. السن: 1- (15 – 35 سنة) 2 -(36 –60 سنة) 3- (فوق 60 سنة) ☐
6. الحالة العائلية: 1- عزوبة 2- زواج 3 - طلاق 4 - ترمل ☐
7. عدد الأطفال: 1- بدون 2- (1 – 3) 3 - (4 – 6) 4 - (7 – 9) 5 - (10 +) ☐
8. المهنة: 1- فلاح 2- عامل(ة) 3 - تاجر(ة) 4 - موظف(ة) ☐
   5- ربة بيت 6 - عاطل(ة) 7 - غير قادر(ة) على العمل ☐
   8 - آخر، حدد(ي) .... ☐
9. المستوى الدراسي: 1- بدون 2 - كتاب 3 - ابتدائي ☐
   4 - ثانوي إعدادي أو تأهيلي 5 - عالي ☐
   6 - آخر، حدد(ي) .... ☐

ثانيا: الأسرة والمقاومة الطبيعية

10. هل تدخر أسرتك مواد غذائية كاحتياطات تحسبا للجفاف أو الضائقات الغذائية في المستقبل؟
   1 - نعم 2 - لا 3 - لست أدري ☐
   4 - آخر حدد(ي) .... ☐

11. إذا كان الجواب نعم، ما نوع هذه الاحتياطات؟
1 - مياه 2 - حبوب 3 - قطاني 4 - مياه + حبوب + قطاني ☐
5 - فواكه جافة 6 - جميع المنتجات السابقة 7 - دون إجابة 8 - آخر ..... ☐

12. ما الجهة التي تفضل اللجوء إليها أولا في علاج الأمراض البدنية؟
1 - المستشفى 2 - الرقية الشرعية (الفقيه) 3 - الأعشاب الطبية المحلية ☐
4 - الموكلون بالوراثة (كي – شرط، عزيمة..) 5 - آخر، حدد(ي) ....

13. من الجهة التي تفضل اللجوء إليها، حسب رأيك، لعلاج الأمراض النفسية؟
1 - الطبيب النفسي 2 - الفقيه 3 - العراف (أزوهري) ☐
4 - زيارة أضرحة الأولياء 5 - آخر، حدد(ي) .... ☐

14. هل اتخذت أسرتك في بناء المنزل احتياطات لمواجهة خطر الزلازل؟
1 - نعم 2 - لا 3 - لست أدري 4 - آخر، حدد(ي).......... ☐

ثالثا: الأسرة والمقاومة الاقتصادية

15. هل الزراعة كافية لتلبية حاجات أسرتك؟
1 - كافية 2 - غير كافية ☐

16. إذا كانت غير كافية، بماذا تعوض أسرتك هذا النقص؟
1 - مساعدات أفراد مهاجرين من الأسرة 2 - عمل آخر لرب الأسرة محليا
3 - تعاون أفراد الأسرة بمهن متنوعة 4 - آخر، حدد(ي)........... ☐

17. ما مدى مساعدة أسرتك لبعض أفرادها على الهجرة؟
1 - لا تساعد 2 - تساعد ماديا 3 - تساعد معنويا ☐
4 - تساعد ماديا ومعنويا 5 - آخر، حدد(ي) .... ☐

رابعا: الأسرة والمقاومة الإجتماعية

18. في رأيك، ما مدى تمتع المرأة بحقوقها في أسرتها بمنطقتك؟
1 - كاملة الحقوق 2 - محرومة قليلا 3 - محرومة كثيرا ☐
4 - مسلوبة الحقوق 5 - آخر، حدد(ي).............. ☐

19. إذا كانت المرأة لا تتمتع بحقوقها كاملة ، ماهي الحقوق التي تنقصها أكثر في رأيك؟

1 - أخذ القرار الشخصي 2 - الاستشفاء 3 - العمل خارج البيت ☐

4 - الحرية في التنقل 5 - الحرية في التعلم 6 - آخر ، حدد(ي) . . . . ☐

20. ما الذي يساهم أكثر في حرمان المرأة من حقوقها؟

1 - قانون الدولة 2 - سيطرة الرجل 3 - فقر الأسرة ☐

4 - جهل المرأة بحقوقها 5 - التقاليد المحلية 6 - آخر ، حدد(ي). . . . . ☐

21. ما مدى طاعة الصغار من الذكور لسلطة الكبار داخل أسرتك؟

1 - طاعة كاملة 2 - متوسطة 3 - قليلة 4 - استقلال كامل ☐

5 -آخر ، حدد(ي). ☐

22. ما مدى طاعة الصغار من الإناث لسلطة الكبار داخل أسرتك؟

1 - طاعة كاملة 2 - متوسطة 3 - قليلة ☐

4 - استقلال كامل 5 - آخر. . . . . ☐

23. كيف تعتبر تكفل الأسرة بأحد أفرادها من المعاقين أو المسنين والعجزة؟

1 -واجب شرعي 2 - واجب إنساني 3 - ممارسة تقليدية ☐

4 - عمل تطوعي 5 - آخر ، حدد(ي) . . . . ☐

خامسا: الأسرة والمقاومة الثقافية

24. في رأيك ، ما الذي يرفع أكثر قيمة الأفراد من الذكور داخل أسرتك؟

1 -المستوى التعليمي 2 - نوع المهنة 3 - امتلاك المال 4 - طاعة الكبار ☐

5 - الالتزام بالعبادات 6 - الصبر 7 - التعاون مع الآخرين ☐

8 - آخر ، حدد(ي) . . . . ☐

25. في رأيك ، ما الذي يرفع أكثر قيمة الأفراد من الإناث داخل أسرتك؟

1 -المستوى التعليمي 2 - نوع المهنة 3 - امتلاك المال ☐

4 - طاعة الكبار 5 - الالتزام بالعبادات 6 - الصبر ☐

7 - التعاون مع الآخرين 8 - آخر ، حدد(ي). . . . . ☐

26. ما الذي تعتقد أنه العامل الأكثر مساهمة في تفكك الأسرة بمنطقتك؟

1 - غياب التفاهم بين الزوجين 2 - الفقر 3 - البطالة 4 - المخدرات ☐
5 - تسلط الأب 6 - تسلط الأم 7 - نقص تربية الأبناء ☐
8 - تدخل العائلة في شؤون الأسرة 9 - أخر، حدد(ي) . . . . ☐

27. في حالة حصول مشكل عائلي، في رأيك، ما الجهة الأكثر ملاءمة للمساعدة على حله؟

1 - الأقارب من العائلة 2 - أفراد من جماعة الدوار 3 - فقيه في الدين ☐
4 - الجمعيات المدنية 5 - السلطة المحلية أو المحكمة ☐
6 - آخر، حدد(ي) . . . . ☐

28. ما رأيك في قيمة السياج الذي يحيط بالمنزل القروي بالريف؟

1 - يحدد المجال الخاص بالمسكن فقط 2 - يستر مرافق المسكن ☐
3 - يحجب النساء عن أعين الغرباء 4 - بدون قيمة ☐
5 - آخر، حدد(ي) . . . . ☐

29. ما مدى فائدة وجود التلفاز ببيت الأسرة؟

1 - نافع جدا 2 - نافع نسبيا 3 - مضر نسبيا ☐
4 - مضر جدا 5 - آخر . . . . ☐

III. النص الأصلي للظهير الصادر بالجريدة الرسمية لمنطقة الحماية الاسبانية بالمغرب، بتاريخ 24 -31 غشت 1935، لمنع زراعة الدخان الكيف بالمنطقة الشمالية.

نظرا للقيمة العلمية للنص الأصلي قررنا إيراده باللغة الإسبانية التي صدر بها، لكننا سنورد ترجمة للفصل الأول وجزء من الفصل الثاني من الظهير، نظرا لأهميتهما في تنظيم زراعة الكيف بالمنطقة خلال مرحلة الاحتلال الاسباني لمنطقة الريف. خصوصا وأن بقية الفصول تتعلق بتقنين أعمال التفتيش وطرق وشروط المعاينة وتحرير المحاضر ونظام العقوبات المعمول بها بعد ثبوت المخالفات.

فبعد الديباجة التي مهد بها الظهير الشريف، جاءت مضامين الفقرتين التاليتين كالتالي:

«الفقرة الأولى: لايؤذن إلا لقبائل اكتامة وبني سدات وبني خالد في تعاطي زراعة الدخان والكيف في المنطقة بشرط ألا تبيع كافة محصولاتها إلا للشركة المحتكرة لبيع الدخان بالمغرب، والتي تؤدي مقابل ذلك أثمانا تعين قبل مباشرة الزراعة من قبل الإقامة العامة، بعد الرجوع إلى إدارتي المالية والأمور الوطنية.

الفقرة الثانية: يمنع منعا كليا زراعة الدخان أوالكيف في غير هذه المناطق، ويسمح لرجال السلطة التابعين للمخزن الشريف المرشحين من قبل شركة الدخان، ولرجال الجمارك، ورجال الشرطة القانونية بمطاردة التهريب الذي يمكن أن يحدث بهذه الطريقة، وإتلاف كافة المزروعات من الدخان والكيف التي يكتشفونها في القبائل التي لم يسمح لها بهذه الزراعة.... »

أما النص الأصلي فهو الآتي:

Dahir dictando medidas provisionales para prohibir el cultivo de tabaco y kif en las cabilas de nuestra Zona de Protectorado.

Loor a Dios único.

Se hace saber por este nuestro elevado escrito, glorificado por Dios, que nuestra Alteza Imperial Jalifiana,

Visto el Dahir de 13 de Rabia-el-Tzani de 1335, correspondiente al 6 de Febrero de 1917 (*Boletín Oficial* número 5, de 10 de Marzo de 1917, página 205) para la represión del contrabando de tabaco y kif, y habida cuenta de la necesidad de corregir las infracciones que de dicho Dahir, indirectamente y por medio del cultivo de aquellos artículos, se vienen co-

metiendo en la mayoría de las cabilas de la Zona, no autorizadas expresamente para ello, y oído el parecer de la Delegación de Asuntos Indígenas,

Ha decretado lo que sigue:

Artículo 1.° Unicamente las cabilas de Ketama, Beni Seddat y Beni Jaled quedan autorizadas para poder dedicarse al cultivo del tabaco y kif en la Zona, con la obligación de vender todo el que produzcan a la Compañía "Monopolio de Tabacos en Marruecos", que lo pagará a precios mínimos remuneradores que se fijarán antes de la siembra por la Alta Comisaría oyendo a las Delegaciones de Hacienda y Asuntos Indígenas.

Art. 2.° Queda terminantemente prohibido en el resto del territorio de la Zona el cultivo de las plantas de tabaco o kif, y por los Agentes autorizados por el Gobierno xerifiano, nombrados por la Compañía Arrendataria de Tabacos, vigilantes del resguardo de Aduanas y Agentes de la Policía judicial se procederá a perseguir el contrabando que se efectúe por este sistema, destruyendo todas las plantaciones de tabaco o kif que descubran en las cabilas no autorizadas para su cultivo, haciendo constar en el acta de aprehensión, que suscribirán aprehensores, inculpados y testigos, además de todas las circunstancias congruentes con el caso determinadas en el artículo 33 del Dahir de 6 de Febrero de 1917, el nombre de los cultivadores y del propietario de los terrenos en que se hallen las plantas, cuando no lo fuese el cultivador. Arrancadas las plantas, se procederá a su destrucción en forma que queden completamente inutilizadas, separando una muestra de las halladas en cada finca, que con el acta de aprehensión antes indicada, en la que se hará constar con el detalle necesario la operación realizada, se enviarán en el mismo día, si fuese posible, o en el más próximo a la Aduana correspondiente.

Cuando con motivo de las diligencias expresadas hayan de practicarse registros domiciliarios, se requerirá previamente la presencia de dos Adul, los cuales percibirán las dietas correspondientes.

Art. 3.° Recibida en la Aduana el acta de aprehensión y muestras aludidas, se convocará inmediatamente a la Junta Administrativa, la que dentro del tercer día siguiente, oídos los aprehensores, testigos e inculpados, impondrá a éstos la primera vez una multa de 0,25 pesetas españolas por cada planta destruída, duplicando o triplicando dicha sanción en los casos de reincidencia.

Art. 4.° Las multas impuestas serán hechas efectivas por los condenados en el papel correspondiente, cuyas mitades inferiores se unirán al expediente, entregándose las superiores al interesado, diligenciadas ambas partes en la forma prevenida en el artículo 9.° del Reglamento relativo al

Ministerio de Cultura 2011

impuesto del Timbre de 6 de Moharram de 1343 (correspondiente al 8 de Agosto de 1924) (*Boletín Oficial* número 16, página 556).

Art. 5.° Si dentro de quinto día siguiente al requerimiento para hacer efectiva la multa no la hubiese satisfecho el condenado, se procederá a su exacción por la vía de apremio con el arresto sustitutorio correspondiente, en la forma prevenida en el Reglamento de 20 de Xual de 1346, correspondiente al 11 de Abril de 1928 (*Boletín Oficial* número 15, de 25 de Julio, página 739) sobre procedimiento de apremio contra deudores al Tesoro jalifiano y a las Corporaciones oficiales de la Zona de Protectorado, con la aclaración hecha en su artículo 13 por el Dahir de 2 de Rabia-el-Auel de 1352, correspondiente al 22 de Julio de 1933 (*Boletín Oficial* número 26, de 20 de Septiembre, página 830).

Art. 6.° Queda subsistente y en todo su vigor el Dahir de 6 de Febrero de 1917, cuyas disposiciones regirán como supletorias del presente y para lo no previsto en él.

Art. 7.° Este Dahir regirá provisionalmente y mientras se lleve a cabo la reforma, actualmente en estudio, de todo lo relacionado con el régimen sobre contrabando de tabaco y kif.

Los que esto leyeren, obren a tenor de lo que se dispone, sin extralimitación.

Y la paz.

Dado en Tetuán a 21 de Yumada 1.° de 1354 (correspondiente al 22 de Agosto de 1935).

Visto el Dahir expedido en esta fecha por Su Alteza Imperial el Jalifa Muley el Hassan Ben-el-Mehdi Ben Ismail, dictando medidas provisionales para prohibir el cultivo de tabaco y kif en las cabilas de nuestra Zona,

Vengo en promulgar y disponer la ejecución del referido Dahir.

Dado en Tetuán a 22 de Agosto de 1935.—El Alto Comisario, P. A., *M. de la Plaza.* (Rubricado.)—(Hay un sello de la Alta Comisaría.)

DECRETOS VISIRIALES

Nombramientos.

28 de Rabia 1.° de 1354 (correspondiente al 1.° de Julio de 1935).—Nombrando a don Juan Solsona Conillera para el cargo de Médico Director del Hospital civil de Alcazarquivir.

— Idem a don Secundino Rellán González para el cargo de Médico de Sala en los Hospitales civiles de la Zona.

28 de Rabía 1.° de 1354 (correspondiente al 1.° de Julio de 1935).—Nombrando a Mohammed Ben Tuhami Fedali para el cargo de Mokaddem de Karkat, cabila de Mestasa, región del Rif.

— Idem a Abdel-Lah Mohammed Kaddur para ídem íd. de Tagsut, cabila de Mestasa, región del Rif.

— Idem a Amar Liasid Mohammed para ídem íd. de Tasayart y Ab-bub, cabila de Mestasa, región del Rif.

— Idem a Mohammed Ben Ahmed Aomar para ídem íd. de Ausag, cabila de Mestasa, región del Rif.

— Idem a Sid Mohammed Ben El Hach Mohammed Ben Aisa para el cargo de Kateb del Kaidato de la cabila de Bocoia.

— Idem a Sid Mojtar Ben El Hach Al-Lal para ídem íd. del Kaidato de la cabila de Beni Ammart.

— Idem a Sid Mohamed Ben Mustafá El Aaseri para ídem íd. del Kaidato de la cabila de Ahl Serif.

— Idem a Mohamed Ben Duhduh Amar para el cargo de Mozo de farmacia en el Depósito de Medicamentos de la Zona Oriental, con carácter interino.

— Idem a Hamed Ben Mohamed Kebdani para el cargo de Herrador en los servicios sanitarios de las Intervenciones, con carácter interino.

— Idem a Haddu Dris Abdalah para ídem íd. íd., con ídem íd.

— Idem a Mohamed Ben Mohamed Bukari para ídem íd. íd., con ídem íd.

— Idem a Nazar Ben Yoh Al-Lal Aisa para ídem íd. íd., con ídem ídem.

— Idem a Mohamed Ben Mohamed El Hayaui para ídem íd. íd., con ídem íd.

— Idem a El Hach Ben Aixa Ben El Hach Abdelkader para ídem íd. íd., con ídem íd.

— Idem a Mohamed Ben Laalami para ídem íd. íd., con ídem íd.

— Idem a Mesaud Ben Sel-Lam Metuki para ídem íd. íd., con ídem íd.

— Idem a Mohamed Ben El Hach Laaldi para ídem íd. íd., con ídem íd.

— Idem a Embarek Ben Said Medina para ídem íd. íd., con ídem íd.

— Idem a Alí Ben Mohamed para ídem íd. íd., con ídem íd.

— Idem a Al-Lal Ben Hammú para ídem íd. íd., con ídem íd.

— Idem a Layasi Ben Laalami para ídem íd. íd., con ídem íd.

10 de Rabía 2.° de 1354 (correspondiente al 12 de Julio de 1935).—Nom-

Ministerio de Cultura 2011

لائحة المراجع والمصادر

IV الكتب والمؤلفات

أ – باللغة العربية:

ابن خلدون، عبد الرحمان(1989). مقدمة ابن خلدون. دار القلم، الطبعة السابعة، بيروت.

ابن منظور . لسان العرب.

الإدريسي، علي(2007). عبد الكريم الخطابي، التاريخ المحاصر، منشورات تفراز ن اريف. الطبعة الأولى. مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

أسكان، الحسين(2004). تاريخ التعليم بالمغرب خلال العصر الوسيط. منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مركز الدراسات التاريخية والبيئية، سلسلة الدراسات والأطروحات – رقم 2 – . مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

أمزيان، محمد(2010). محمد بن عبد الكريم الخطابي، آراء ومواقف، منشورات تفراز، ع:7، الطبعة الثالثة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

أوزي، أحمد(2002). الطفل والعلاقات الأسرية. مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

أوسوس، محمد(2007). دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي. منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

الأيلاني، أبو علي(2008) مفاخر البربر. دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية. الطبعة الثانية. دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط.

البادسي، عبد الحق(1993). المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أعراب، ط 2، المطبعة الملكية– الرباط.

البخلاخي، امحند (2006). الجوهر المكنون في عجائب أخبار ولي الريف سيدي الحاج حسون. منشورات الصالون الأدبي، سلسلة التراجم رقم:1، طنجة.

برادة، عبد الرحيم(2007). إسبانيا والمنطقة الشمالية المغربية. 1931- 1956. مطبوعات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء.

بركات، حليم(2004). الهوية، أزمة الحداثة والوعي التقليدي. رياض الريس للكتب والنشر، بيروت.

البزار، محمد الأمين(1992). تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، منشورات كلية الأداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم: 18، الرباط.

بلقاضي، محمد محمد عمر(2006). أسد الريف، محمد بن عبد الكريم الخطابي، مذكرات عن حرب الريف. الطبعة الثانية، مطبعة سلمى، الرباط.

بلقزيز، محمد(2003). مصطلحات العلاج في المراجع العربية الأصيلة بطريقة التأثيل. الجزء الأول، معجم عربي فرنسي. مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

بودون، ريمون(1999). موضع الفوضى، نقد نظريات التحول الاجتماعي. ترجمة منصور القاضي. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

بورقية، رحمة(1991). الدولة والسلطة والمجتمع. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

البوعياشي، أحمد(1974). حرب الريف التحريرية ومراحل النضال، مطبعة دار أمل، طنجة.

البياض، عبد الهادي(2008). الكوارث الطبيعية وأثرها في سلوك وذهنيات الإنسان في المغرب والأندلس (ق 6 - 8 هـ/ 12 -14 م). دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

التوفيق، أحمد(2011). المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (اينولتان 1850 - 1912). منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس. سلسلة: رسائل وأطروحات، رقم 63. الطبعة الثالثة.

تويراس، رحمة (2005). تعريب الدولة والمجتمع بالمغرب الأقصى خلال العصر الموحدي، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ، تحت إشراف ذ: أحمد التوفيق. جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكدال الرباط (نسخة غير منشورة)

الجابري، محمد عابد (1974). مشكل التعليم بالمغرب، دار النشر المغربية، الدار البيضاء.

جدعان، فهمي (1998). التراث والتقدم، نشر مؤسسة عبد الحميد شومان.

الجمعية الديموقراطية لنساء المغرب(2001). التحرش الجنسي في المغرب. نشر الفنك.

حجازي، مصطفى (2005). الإنسان المهدور، المركز الثقافي العربي، بيروت.

حجازي، مصطفى (2000). الصحة النفسية، منظور ديناميكي تكاملي للنمو في البيت والمدرسة. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

حدية، مصطفى (1996). التنشئة الاجتماعية والهوية. ترجمة محمد بن الشيخ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الرباط.

حنداين، محمد (2003). إدماج الأمازيغية في النظام التربوي المغربي (ملاحظات أولية). دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط.

الخطابي، عز الدين (2003). محمد بن عبد الكريم الخطابي، القائد الوطني. منشورات تفراز. مطابع ميثاق المغرب، الرباط.

الخطيبي، عبد الكبير (1980). الاسم العربي الجريح. ترجمة محمد بنيس. دار العودة، بيروت.

خياط سلام(1992). البغاء عبر العصور. رياض الريس للكتب والنشر، لندن.

الديالمي عبد الصمد(2009). سوسيولوجيا الجنسانية العربية. دار الطليعة، بيروت.

الراوي، مسارع حسن(1987). دراسات حول محو الأمية وتعليم الكبار في الوطن العربي. المكتبة العصرية، بيروت.

الرايس، محمد (2011). شهادات عن المقاومة في عهد الزعيم محمد بن عبد الكريم الخطابي. منشورات تفراز، مطبعة دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء

ركوك، علال(2004). المقاومة المغربية من خلال التراث الشعبي. نشر المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير. مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

سراج الدين اسماعيل (2009). تقديم كتاب حقوق الإنسان والمرأة والتنمية. مكتبة الاسكندرية.

سعيدي، وهيبة (2002). السبت الأسود، فيضانات باب الوادي. دار المعرفة، الجزائر.

شفيق، محمد (1999). الدارجة المغربية مجال توارد بين الأمازيغية والعربية. مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة «المعاجم»، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

شفيق، محمد (1989). لمحة عن ثلاثة وثلاثون قرنا من تاريخ الأمازيغين. منشورات دار الكلام. الرباط.

صادر كارين (1996). العنوسة، مساحة أنثوية. دار المدى للثقافة والنشر. دمشق.

صليبا، جميل (1973). المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني، بيروت.

الطاهري، أحمد (1998). إمارة بني صالح في بلاد النكور. مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

الطيبي، عبد الرحمان (2008). الريف قبل الحماية. قبائل ساحل الريف الأوسط 1860 – 1912. منشورات تيفراز، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء.

عبد المالك، كامل (2008). ثقافة التنمية، دراسة في أثر الرواسب الثقافية على التنمية المستدامة. الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة.

تروان، جون فرانسوا، وآخرون (2006). المغرب: مقاربة في الجغرافية الجهوية. دار طارق للنشر. مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

العروي، عبد الله (1996). مجمل تاريخ المغرب، الطبعة الخامسة. منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

العلمي، محمد (2009). زعيم الريف محمد بن عبد الكريم الخطابي. منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء.

العلوي، هاشم (1995). مجتمع المغرب الأقصى حتى القرن الرابع الهجري، الجزء 1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط.

العلوي، هشام (2004). الجسد بين الشرق والغرب. نماذج وتصورات. سلسلة منشورات الزمن، ع: 44.

عياش، ألبير(1985). المغرب والاستعمار، حصيلة السيطرة الفرنسية. منشورات دار الخطابي. مطبعة اتفاق بوبكري، الدار البيضاء.

عياش، جرمان(1992). أصول حرب الريف. ترجمة محمد الأمين البزاز وعبد العزيز التمسماني خلوق. مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

غريلي، أنجلو(2009). أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب. ترجمة عبد العزيز شهير. منشورات وزارة الثقافة، مطبعة دار المناهل.

فرحات، المصطفى(2007). طقوس وعادات أهل «أبزو» منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دراسات وأبحاث – رقم 3– مطبعة المعارف الجديدة – الرباط.

فرويد، سيغموند(1977). قلق في الحضارة. تعريب: جورج طرابيشي. دار الطليعة، بيروت.

الفكيكي، حسن(1997). المقاومة المغربية للوجود الإسباني بمليلية (1697 - 1859م)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

قاسمي، إدريس والمير، خالد(1993). التشريع التربوي والتسيير الإداري، المحمدية.

الكط، بوسلهام(2009). المقاومة في التراث الشعبي، بين الكلمة والفعل والحركة. المطبعة السريعة، القنيطرة.

لالاند، اندري(2001). موسوعة لالاند الفلسفية. تعريب : خليل أحمد خليل. المجلد الأول. منشورات عويدات . ط2 ، بيروت.

مادي، لحسن(2000). تعليم الكبار ومحو الأمية، مقاربة ديداكتيكية. منشورات مجلة علوم التربية – 5 –، الرباط.

أحمد يوسف مقدم، أحمد وآخرون(2008). استراتيجية المقاومة الشاملة... خيار أم ضرورة؟ نشر مركز الإعلام العربي، القاهرة.

بلكامل، البضاوية وآخرون(2006). الأسرة البدوية في تاريخ المغرب. منشورات مجموعة البحث في تاريخ البوادي المغربية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم:2. جامعة ابن طفيل. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. القنيطرة. مكتبة دار السلام للطباعة والنشر، الرباط.

الساوري، محمد مقدم وآخرون (2004). الأعراف بالبادية المغربية. منشورات مجموعة البحث في تاريخ البوادي المغربية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم : 1. جامعة ابن طفيل. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. القنيطرة. مكتبة دار السلام للطباعة والنشر، الرباط.

المرابط أزروال، ثريا (2005). الزلازل الكبرى بالمنطقة المغاربية ومخلفاتها على الإنسان ومحيطه. مطبعة بني يزناسن، سلا.

المرنيسي، فاطمة(1998). الحريم السياسي، النبي والنساء. ترجمة عبد الهادي عباس. الطبعة الثانية، دار الحصاد، دمشق.

المرنيسي، فاطمة (1985). نساء الغرب. ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل. مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

المرنيسي، فاطمة(2000). هل أنتم محصنون ضد الحريم. ترجمة نهلة بيضون. الطبعة الأولى. المركز الثقافي العربي. نشر الفنك. بيروت.

مكاوي، أحمد(2009). الدور الاختراقي والاستعماري للطبابة الأوروبية في المغرب. منشورات الزمن. سلسلة قضايا تاريخية، عدد 10.

منديب، عبد الغني(2006). الدين والمجتمع، دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء.

مولييراس، أوكست(2007). المغرب المجهول، الجزء الأول: اكتشاف الريف. ترجمة عز الدين الخطابي. منشورات تفراز، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

مونتغمري وات، وليام(2009). الاسلام واندماج المجتمع. ترجمة علي عباس مراد. منشورات مجد، بيروت.

هارت، أورسولا كينغسميل (2010). وراء باب الفناء، الحياة اليومية للنساء الريفيات. ترجمة عبد الله الجرموني. منشورات تفراز، العدد: 6. مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

هارت، دافيد مونتغمري (2004). القانون العرفي الريفي. ترجمة محمد الوالي. مطبعة المعارف الجديدة. الرباط.

هارت، دافيد مونتغومري (2006). آيت ورياغل- قبيلة من الريف المغربي، دراسة اتنوغرافية وتاريخية . ترجمة محمد أونيا – عبد المجيد العزوزي- عبد الحميد الرايس. منشورات جمعية صوت الديموقراطيين المغاربة بهولندا، سندباد للطباعة والفنون.

الهراس، المختار وبنسعيد، ادريس (1996). الثقافة والخصوبة، دراسة في السلوك الإنجابي بالمغرب. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

الهراس، المختار (1988). القبيلة والسلطة، تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب. مطبعة الرسالة، الرباط.

الهراس، المختار (1999/2000). بروز الفرد داخل العائلة في أنجرة: الهوية الاقتصادية وصراعات الجنس والأجيال. أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في علم الاجتماع، تحت إشراف ذ. فاطمة المرنيسي. جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، (غير منشورة).

هرهار، عبد الله (2005/ 2006). النظام الايكولوجي والنظام الثقافي لقرى تاهلة. أطروحة لنيل الدكتوراه في علم الاجتماع، تحت إشراف ذ. بوزيان بوشنفاتي. وحدة: سوسيولوجيا التنظيمات والشغل. كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ظهر المهراز، فاس. (غير منشورة).

الهروي، الهادي (2005). القبيلة، الإقطاع والمخزن. إفريقيا الشرق، الدار البيضاء.

واتربوري، جون (2004). أمير المؤمنين: الملكية والنخبة السياسية المغربية. ترجمة : عبد الغني أبو العزم – عبد الأحد السبتي – عبد اللطيف الفلق . الطبعة الثانية، مطبعة فضالة ، المحمدية.

وافي، علي عبد الواحد(1973). فقه اللغة ، دار النهضة، القاهرة.

الوزان، الحسن بن محمد(1983). وصف إفريقيا. الجزء الأول. ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر. منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر. دار الغرب الإسلامي. الطبعة الثانية، بيروت.

ب- باللغة الأجنبية

Amahan, Ali (1998). *Mutations sociales dans le Haut Atlas : les Ghoujdama*. Editions de LA MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME, Paris.

Arehmouch, Ahmed. « Les valeurs du mouvement amazigh (langue, culture, identité et nature de l'état) et le rôle de l'action réseautage amazigh au Maroc ». *Les amazigh aujourd'hui, la culture berbère*. Ed : PUBLISUD 2010.

Balle, Franciss (2009). *Médias et société*. 14ème Ed. MONTCHRESTIEN LEXTENSO.

Basset, Andre(2012). *La langue berbère*. *Publication de la faculté des lettres et des sciences humaines*, UNIVERSITE MOHAMMED V – Agdal, 1ère édition, série : les trésors de la bibliothèque, n : 12. Rabat.

Baudrillard, Jean (1970). *La Société de consommation*. Gallimard, Paris.

Bazzana, Andre & Elhraiki, Rahma & Montmessin, Yeves (2003). *La mémoire du geste, la poterie domestique et féminine du Rif*. MAISONNEUVE ET LAROSE, Paris.

Benhlal, Mohamed (2005). *Le collège d'Azrou, la formation d'une élite berbère civile et militaire au Maroc (1927 – 1959)* Ed : KARTHALA ET IREMAM .

Boukich, Khalid (1999). *Environnement et développement rural dans le Rif central*. *Province d'Al-Hoceima*. *Projet d'un ménagement du Bassin versant de Tarmast*. Mémoire de 3ème cycle pour l'obtention de D. E. S en aménagement et urbanisme. INAU. Rabat.

B ourdieu, Pierre & Passeron, Jean-Claude(1970). *La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Les Editions de MINUIT, Paris.

Bourdieu, Pierre(1998). *La Domination masculine*. Edition LE SEUIL, Paris.

Bourdieu, Pierre(1997). Sur la télévision. 8ème Ed. RAISONS D'AGER.

Brebant, Brigitte. *La pauvreté, un destin*? , Ed L'HARMATTAN. Paris, 1984.

Camps, Gabriel(1986). *Berbères aux marges de l'histoire*. Ed. HESPERIDES, Toulouse .

Centini, Massimo (2002). *Les sorciers*. Traduit de l'italien par Nathali Rossi. Ed. VECCHI. Paris.

Daoud, Zakya (2004). *Marocains de l'autre rive, les immigrés marocains acteurs du développement durable*. Les éditions TARIK.

De Heusch, Luc (2009). *Pouvoir et religion*. ED. De LA MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME. Paris.

De Mas, Paolo (1978). *Marges marocaines, le cas de Rif*. NUFFIC/IMWOO/ PROJET ROMPLOD, La Haye.

Dialmy, Abdessamad (2000). *La gestion socioculturelle de la complication obstetricale, dans les région, dans les régions Fés-Boulmane et Taza-Alhouceima –Taounate (MAROC)*. MINISTERE DE LA SANTE, direction de la population. Imprimé par Impriming. Fès.

Dictionnaire français, **Larousse.**

Doutté, Edmond (2006). *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Ed. FRONTISPICE, Casablanca.

Dubar, Clau (2000). *La socialisation*. ARMAND COLIN. Paris.

Dyalmi, Abdessamad (1996). *Logement, Sexualité, et Islam*. AFRIQUE ORIENT. Casablanca.

Elgharbaoui, Ahmed (1975). « *Enseignements de la guerre populaire anticolonialiste du rif* ». Edition ALBAYANE.

Elharchaoui, Abdelouafi (2002). «*La gestion de l'eau à usage agricole dans la commune rurale d'Ăit kamra, province d'Al-Hoceima. Rif central*». Mémoire de D.E.S.A en géographie, encadré par D. Tag. UNIVERSITE SIDI MOHAMMED BEN ABDALLAH. Faculté des lettres et des sciences humaines. SAIS .FES.(N. P)

Fathy, Hassan (1996). *Construire avec le peuple*, Ed. Actes sud.

Gallissot, René (1995). « *Communauté, communautés* », Identité – communauté. Ed. L'HARMATTAN, Paris.

Gauthier, Alain (1993). *L'impact de l'image*. L'HARMATTAN, paris.

Godelier, Maurice (**2007**). *Au fondements des sociétés humaines*. Ed. ALBIN MICHEL. Paris.

Guilhaume, Philippe (**1988**). *Les mots et les hommes, les procédés de la communication*. Ed. ECONOMICA. Paris.

Hall, Edward (**1978**). *La dimension cachée. Traduit par Amélie Petita*. Ed. LE SEUIL. Paris.

Hart, D. M. (**1976**). *The Aith Waryaghal Of The Moroccan Rif, an ethnography and history*. THE UNIVERSITY OF ARIZONA PRESS.

Hayzoun, Lahsen (**2006**). *Histoire d'Afrique du nord, Tamzgua Maghrébine (du paléolithique à l'arrivée de l'islam)*, tome1. 1ére Ed. Imp. FES PRESS. Fès.

Hervieu-léger, Danièle & Willaime, Jean Paul (**2001**). *Sociologies et religion*. PRESSE UNIVERSITAIRE DE FRANCE, paris.

Jaidi, Larbi & Zouaoui, Mekki (**2006**). *Figures de la précarité, Genre et exclusion économique au Maroc*. Imprimerie Najah el jadida. Casablanca.

Jamous, Raymond (**1981**). *Honneur et baraka : les structures sociales traditionnelles dans le Rif.*, Editions de LA MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME, Paris.

Janniere, Abel (**1969**). *Anthropologie sexuelle*. 2ème Ed. AUBIER, Paris .

Lacroix, Thomas (**2005**). *Les réseaux marocains du développement*. Ed.

Laoust-Chantreaux, Germaine (**1990**). *Kabylie, coté femmes*. EDISUD, Aix-en-province.

Latour, Bruno (**1984**). *Pasteur : Guerre et paix des microbes, suivi d'Irréductions*. ÉDITIONS METAILIE.

Lazariv, Grigori & Arab, Mouloud (**2002**). *Développement local et communautés rurales, approches et instruments pour une dynamique de concertation*. Ed. KARTHALA, paris.

Levi- Strauss, Claude (**1967**). *Les Structures Elémentaires de la parenté*. MOUTON ET MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME. 2ème ED. Paris.

Mazoyer, Marcel & Rondart, Laurence (2002). *Histoire des agricultures du monde. Du néolithique à la crise contemporaine*. POINT HISTOIRE. Paris.

Mernissi, Fatma (2003). *ONG rurales des haut-atlas, Les Ait-Débrouille*. Ed. MARSAM. Imp. Najah al jadida. Rabat.

Nathan, Tabie (2002). *L'influence qui guérit*. Ed. ODILE JACOB, Paris.

Neggar, Ali (2008). *Les berbères : destructeurs perfides, mais pacifique, des empires*. EDILIVRE, paris.

Ouvrage Collectif (2004). *Colloque sous le thème : les risques sismiques au Maroc et la mise en œuvre du règlement de construction parasismique*, (PRS - 2000), RVB EDITION, Rabat.

Pascon, Paul & Ennaji, Mohammed (1986). *Les paysans sans terre au Maroc*. Les Editons TOUBKAL, Imp. Fdala, Mohammedia.

Pascon, Paul & Herman, Van Der Wusten (1983). *Les Beni Bou Frah : essai d'écologie sociale d'une vallée rifaine*, (Maroc). REPRODUCTIONS INDUSTRIELLES, Rabat .

Pateman, Carole (2010). *Le contrat sexuel. Traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann*. Ed. LA DECOUVERTE. Paris.

Rambaud, Placide & Vincienne, Monique (1964). *Les transformations d'une société rurale, la Maurienne (1561- 1962*). LIBRAIRIE ARMOND COLIN. Paris.

Reynaud, Jean-Daniel (2004). *Les règles du jeu*. 3ème édition, ARMAND COLIN, paris.

Schoulders, Guy (1991). *Développement : stratégie de l'urgence*. L'HARMATTAN, paris.

Spillmann, Georges (2011). *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc. Confréries et zaouïas*. Publication de la faculté des lettres et des sciences humaines, UNIVERSITE MOHAMMED V – Agdal, 1ère édition, Rabat.

Tönnies, Ferdinand (2010). *Communauté et société*. Ed. PUF.

Weil, Eric (1974). *Logique de la philosophie* - J. VRIN, Paris .

Zouggari, Ahmed (1996). *L'école en milieu rural*. Imp. El MAARIF ALJADIDA, Rabat.

V. المقالات والمساهمات:

أ – باللغة العربية

أبو المجد، أحمد كمال(2011). علامات أزمة القيم في المجتمع المعاصر. ملف جريدة *نفحات الطريق*، العدد 5، يوليوز – غشت.

أد الفقيه، أحمد(2002). *نظام المياه والحقوق المرتبطة بها في القانون المغربي شرعا وعرفا وتشريعا*. رسائل وأطروحات جامعية، العدد 6. منشورات كلية الشريعة بأكادير.

إديل، عمر و بوبرية، عبد الواحد (2007). «المشروع السياحي وتثمين التراث الطبيعي بالأطلس المتوسط الشمالي الشرقي». *دفاتر جغرافية*. العدد 3 / 4 ، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس.

أسمهر، المحفوظ(2011). منطقة الريف من عصور ما قبل التاريخ إلى مجيء الإسلام. *مساهمات في دراسة منطقة الريف*، تنسيق: الخطير أبو القاسم، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دراسات، رقم 14، مطبعة المعارف الجديدة– الرباط.

أشقرا، عثمان (2010). «التعليم الاستعماري في المغرب والتباس «الوضعية الاستعمارية»». *مجلة المناهل*، العدد: 87، يناير.

أعراب، عبد الهادي(2002). «حدود مساهمة المدرسة في التحولات الاجتماعية والثقافية بالبادية المغربية». *التحولات الاجتماعية والثقافية في البوادي المغربية*. سلسلة ندوات ومناظرات رقم: 102. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

أعشي، مصطفى(2004). *نقائش معاهدات السلام بين الباكوات الأمازيغ والرومان في موريطانيا الطنجية، خلال القرنين الثاني والثالث الميلاديين*. منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط.

أونيا، محمد (1999). «المجتمع الريفي قبل المقاومة (1897 –1921)، مقاربة تاريخية جديدة»، *مجلة أمل*، العدد: 8، الطبعة الثانية.

أونيا، محمد(1997). «التصور الانقسامي للمجتمع القروي بشمال المغرب. ملاحظات حول أعمال جاموس وهارت». *مجلة أمل*، العدد 12 ، السنة الرابعة.

أونيا، محمد (1998). «مفهوم الريف المغربي»، *مجلة حوليات الريف* . عدد:1.

باسكون، بول (1986). «طبيعة المجتمع المغربي المزيجة». الطبعة الثالثة، ترجمة مصطفى كمال. *مجلة بيت الحكمة* . العدد الثالث/ أكتوبر.

البزياني، جمال (2008). «إشكالية التنمية الجهوية بالمغرب (السياق والأفاق)». *جريدة تفراز ن اريف* . العدد 31/ ماي.

بلعربي، عائشة. «العناية بالجسد الأنثوي: صيانة أم إغراء». *صور نسائية* . ترجمة: جورجيت قسطون. الطبعة الأولى، دمشق(بدون سنة نشر ولا دار النشر).

بن طاهر، المكي(2000). «تاريخ هجرة المغاربة إلى الخارج». *هجرة المغاربة إلى الخارج*. مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة الندوات، ندوة الناضور 12 و13 مايو 1999. مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

بنعدادة، أسماء(2004). «المقاومة النسائية بالمغرب: أي خصوصية؟. ندوة علمية يومي 7 و8 مارس 2003 بفاس تحت عنوان: *المقاومة النسائية بالمغرب* . نشر المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير.

بنعلي، محمد(1994). « أساليب التواصل ودورها في التحولات الاجتماعية داخل الوسط القروي. نموذج الريف الأوسط». *سلسلة الندوات ومناظرات رقم 28*. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط.

بنعلي، محمد(1997). «المدرسة في الوسط القروي: مقاربة سوسيولوجية.» *مجلة علوم التربية* ، العدد 13/ شتنبر.

بورقية، رحمة(1984). «العرف والعلماء والسلطة في القرن التاسع عشر (المغرب)، قراءة في بعض نصوص النوازل»، *المجلة المغربية للاقتصاد والا جتماع* ، عدد7.

بورقية، رحمة(2011). القيم والمجتمع في الأبعاد المحلية والعالمية. *ملف جريدة نفحات على الطريق*، العدد 5/ يوليوز - غشت.

بوزيدة، عبد القادر(2007). « يوري لوتمان.. مدرسة (تارتو-موسكو) وسيميائية الثقافة والنظم الدالة» *عالم الفكر*. عدد3 المجلد35 . يناير/مارس.

جنان، لحسن(1990). «إشكالية التنمية المحلية في المناطق الجبلية وهوامشها»، *مجلة كلية الآداب – تطوان* ، جامعة عبد الملك السعدي، العدد 4.

جوريون، بول و دلبوس، جنفييف(2007). «ارتجالية مفهوم السحر في الخطاب الانطربولوجي». *أبحاث في السحر*. ترجمة محمد أسليم. إفريقيا الشرق، الدار البيضاء.

الحلايسي، أحمد و بلعسري، أحمد(2007). «من الرياض إلى دور الضيافة: تأملات في استباحة التراث.» *دفاتر جغرافية* . العدد 3/4 ، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس.

حليم، عبد الجليل (1988).» التحديث الزراعي ورأسملة الزراعة المغربية» *سلسلة ندوات ومناظرات ع:10*. منشورات جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط.

دادي، مارية (1997). «دور المرأة المغربية في مقاومة الاستعمار الأجنبي: مقارنة بين المرأة الريفية والمرأة الفاسية. *المقاومة المسلحة والحركة الوطنية بالمنطقة الوسطى الشمالية مابين 1911 -1956* . أعمال الندوة المنعقدة في فاس من 14 إلى 16 دجنبر 1995. منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، الرباط.

2004). «الظهير البربري لسنة 1930، ما بين الأمس واليوم 1930 – 1969». ترجمة عبد المجيد العزوزي. *جريدة تفراز ن ا ريف* ، العدد 16/ أكتوبر.

الديالمي، عبد الصمد (2002). « العائلة والسكن». الأسرة المغربية، البنية والتفاعل. سلسلة ملتقى المرأة، *منشورات الشعلة* . الطبعة الأولى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

زروالي، علال (1999). «الهجرة من الريف الشرقي نحو الجزائر»، *حوليات الريف* ، العدد الثاني.

الزكاري، أحمد (1997).»المدرسة والمحيط: الديمقراطية، الانفتاح، الهوية. مقاربة سوسيولوجية»، *مجلة عالم التربية* ، العدد الخامس.

السبتي، عبد الأحد(1987). «التاريخ الاجتماعي ومسألة المنهج، ملاحظات أولية». *مجلة الجدل* . العدد (6-5).

شقرون، محمد. « البادية المغربية». *معلمة المغرب* ، الجزء الثالث.

شكاك، صالح(2006). «الهجرة الريفية نحو الجزائر .ديناميات التحول والتنمية المستدامة في منطقة الريف». *أعمال جامعة الشريف الإدريسي، دورة2005*. منشورات وزارة الثقافة، دار المناهل.

صباحي، محمد(2009). « قراءة مختصرة لمناخ المغرب». *مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة عبد المالك السعدي بتطوان*، العدد 15.

الطاهري، أحمد. «الريف»، *معلمة المغرب* ، ج 13.

طليح، عبد العزيز (2011). «أسواق إبقوين، محاولة للتأريخ». *جريدة أصوات الريف* . العدد الثالث/ نونبر.

الطيبي، عبد الرحمان (1998). «الحدود الجغرافية التاريخية لقبائل الريف الأوسط» *مجلة حوليات الريف* . ع:1.

الطيبي، عبد الرحمان (1997). » الحياة الدينية بالريف خلال القرن 19م – بنو ورياغل نموذجا». *مجلة أمل*، العدد 12.

ظاهر، مسعود (2008). «منهجية التاريخ الشفوي والاستفادة منها عربيا» *مجلة عالم الفكر*. المجلد 36، العدد: 3/ مارس.

عبد الحميد الرايس(1998). «سوسيولوجيا الأسواق النسائية بالريف». *مجلة حوليات الريف* . العدد الأول.

عبد الدائم، عبد الله(1993). «تعليم الكبار والقيم الإنسانية المستحدثة في النظام العالمي الجديد». *مجلة تعليم الجماهير*، العدد: 40/ شتنبر.

العيساوي، فاطمة. «المرأة المغربية والمقاومة». منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير. أشغال الملتقى الدراسي حول «*المقاومة المغربية والإعلام*» الملتئم بالمحمدية يومي 21 و22 يونيو 2004.

الغرايب، محمد (2005). «الجانب الإنساني في المقاومة الأمازيغية:حالة كسيلة والكاهنة» *المقاومة المغربية عبر التاريخ أو مغرب المقاومات*، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الندوات والمناظرات، رقم 8ز تنسيق محمد حمام وعبد الله صالح. مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

الفلق، عبد اللطيف (2000). «الهجرة والهوية بين هاجس العودة ومشكلات الإدماج». *هجرة المغاربة إلى الخارج*. مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة الندوات، ندوة الناضور 12 و13 مايو 1999. مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

الكركوري، جمال (2008). «تنمية الأقاليم الشمالية المغربية: بين واقع التأخر وتعدد المبادرات». *جريدة تفراز ن اريف*. العدد:33/ يوليوز.

اللبار، محمد (2001). التنظيم الإداري والعسكري لإفريقيا الشمالية خلال الفترة الرومانية المتأخرة 284 – 429 ق.م. *مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية*. جامعة محمد الخامس بالرباط، العدد 24.

لزعر، امحمد (2004). «حصيلة البحوث حول الهجرة العالمية بالريف». *جريدة تفراز ن اريف*. العدد: 16/ أكتوبر.

لوتمان، يوري (1999). «سيميائيات مفهومي الحياء والخوف»، تعريب محمد الإدريسي. *مجلة كلية علوم التربية*، جامعة محمد الخامس. العدد23.

مبكر، محمد (2005). «مقاومة الرومنة: المصطلحات والمفاهيم». *المقاومة المغربية عبر التاريخ أو مغرب المقاومات*، الجزء الأول، تنسيق محمد حمام وعبد الله صالح. منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط.

محسن، مصطفى (1997). «مشروع المؤسسة والشراكة وإشكالية ترشيد الممارسة التربوية». *مجلة علوم التربية*، العدد الخامس.

المنجرة، المهدي (1991). «إلى أين يتجه الإعلام؟» *مجلة تكامل المعرفة*. نشر جمعية الفلسفة بالمغرب، العدد 10.

المودن، عبد الرحمن (1987). «مقاربة لبعض قضايا التاريخ القروي لمغرب القرن التاسع عشر» *مجلة الجدل*. العدد 5-6.

هارت، دافيد م. (2004). «الظهير البربري لسنة 1930، ما بين الأمس واليوم 1930 – 1969». ترجمة عبد المجيد العزوزي. *جريدة تفراز ن اريف*، العدد 16/ أكتوبر.

الهراس، المختار(1987). « الأبعاد الاجتماعية للنزاع حول الماء : مثال قبيلتي الحوز وأنجرة إبان فترة الاستعمار» ، *مجلة دار النيابة*، ع. 15-16.

الهراس، المختار(2002). «الاسم الشخصي والتسمية واللقب والتفاعل فرد/جماعة، حالة المجتمع الجبلي بأنجرة». *التحولات الاجتماعية والثقافية في البوادي المغربية*. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. سلسلة ندوات ومناظرات، رقم: 102.

الهراس، المختار(1985). «التحليل الانقسامي للبنيات الاجتماعية في المغرب العربي: حصيلة نقدية»، المنشور *بمجلة المستقبل العربي*، العدد75/ مايو.

الهراس، المختار(1988). «العائلة والعمل: دراسة سوسيولوجية لمشتركات قروية بشمال المغرب». *امرأة موزعة: الأسرة والعمل*. نشر الفنك. الدار البيضاء.

الهراس، المختار(1989). «الكتابة الاجتماعية والبحث الميداني»، *مجلة المناظرة*، العدد: 2، دجنبر.

الورياشي، قيس مرزوق(1988). ««الإفريقانية» الإسبانية: من النظرة الفلكلورية إلى النظرة الاستراتيجية». *سلسلة ندوات ومناظرات رقم 11*، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة محمد الخامس. الرباط.

الوزاني، عبد السلام(2007). «الزاوية الوزانية بالريف: الامتداد، الحضور، الإشعاع الاجتماعي الصوفي الجهادي والسياسي». *أعمال ندوة علمية حول دور الزوايا والعلماء والصلحاء في الكفاح والجهاد خلال الحقبة المعاصرة من تاريخ المغرب - المنطقة الشمالية الغربية نموذجا- وزان، 3 يونيو 2006*. منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير. مطبعة افضالة، المحمدية.

ب - باللغة الفرنسية:

Aberkan, M'hammed (2004) .« Risques sismique, vulnérabilité du sol et problème d'aménagement. », *colloque sous le thème : les risques sismiques au Maroc et la mise en œuvre du règlement de construction parasismique, (PRS - 2000),* RVB EDITION, Rabat.

Akdim, Brahim & Laaouane, Mohammed (2008). « L'initiative nationale du développement humaines à Fès, zones sensibles ». *Fès : ressources, patrimoine et développement local*. Ouvrage collectif coordonnée par Brahim Akdim et Mohammed Laaouane. UNIVERSITE SIDI MOHAMMED BEN ABDALLAH, FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES. Imp. : Info-print, Fès,.

Alahyane, Mohamed (1988). « Mutations socioculturelles et statut de femme » In : *femmes partagées. Famille – travail*. Ed. LE FENNEC. Casablanca.

Amahan, Ali (1998). « Ljmaât à Ghoujdama, Maroc central », *In Awal : cahiers d'études berbères*. N° :18.

Aouchar, Amina (1993). « La région historique dans l'histoire du Maroc », in*Revue Maroc-Europe* ; N°: 4.

Arehmouch, Ahmed (2010). « Les valeurs du mouvement amazigh (langue, culture, identité et nature de l'état) et le rôle de l'action réseautage amazigh au Maroc ». *Les amazigh aujourd'hui, la culture berbère*. Ed : PUBLISUD.

Boletín oficial de la zona de protectorado español en marruecos. (1935) N°: 24 -31/ agosto.

Bouasla, Ettibari (1988). «Tendances actuelles de l'anthropologie anglo-saxonne: cas du Maroc. », *Série colloques et séminaires N : 11.* Publication de la faculté et des sciences humaines. UNIVERSITE MOHAMMED 5. Rabat.

Boudouah, M'hamed (1990). « Les conditions géographiques et la problématique de la monoculture « kiffique ». » *Revue de la faculté des lettres– Tétouan-*. Université Abdelmalik Essaadi. N°: 4.

Bromberger, Christian (2004). « Football : La passion partisane » ; *L'identité(s).* QUEBECOR WORLD.

Duchesne, Sophie (2010).« L'identité Européenne, entre sciences politiques et sciences fiction«. Revue : Politique européenne. N°: 30 .

Dyalmi, Abdessamad (2000). Corps féminin et sexualité. In *Histoire des femmes au Maghreb : culture matérielle et vie quotidienne*. Textes réunis et introduits par Dalenda Larguèche. CENTRE DE PUBLICATION UNIVERSITAIRE, Tunis.

El Mrabet, Touria (2004). « La sismicité historique, outil à l'atténuation du risque sismique en considérant la culture sismique locale », *colloque sous le thème : les risques sismiques au Maroc et la mise en œuvre du règlement de construction parasismique, (PRS - 2000)*, RVB EDITION, Rabat.

Elmatoui, Bendaoud (2004). « Le nouveau rôle de l'état dans le développement économique : institution et gouvernance », *repères et perspectives,* N°: 6.

Encarta. *Encyclopédie numérique*. Version française 2004.

Guerraoui, Driss (1988). « Aspects de la contribution de l'agriculture familiale à la production agricole ». In : *femmes partagées. Famille – travail*. Ed. LE FENNEC. Casablanca.

Hajjarabi, Fatima (1988) . «les souks féminines du rif central, rareté des biens et profusion sociale ». *Femmes partagées. Famille – travail*. Ed. LE FENNEC. Casablanca.

Hart, D.M. (1976) . « de Ripublik à république, les institutions socio-politiques rifaines et les réformes d'Abd-el-krim », in *Abd-el-krim et la république du rif,* actes du colloque international d'études historiques et sociologiques, 18-20 janvier, FRANÇOIS MASPERO, paris.

Jannan, Lahsen & Landel, Pierre-Antoine & Nicolas Senil (2007). « Le patrimoine: une ressource pour le développent territorial. Expériences de mise en œuvre de pôles d'économie du patrimoine au Maroc ». *Cahiers géographiques*. N°:3/4. UNIVERSITE SIDI MOHAMMED BEN ABDALLAH. Faculté des lettres et des sciences humaines. Dhar el mahraz. Fès.

Jawhar Vignet-Zunz (1994). « montagne et société. Les jbala dans la problématique « rif-tell » ». *Abhath*, N° : 4.

Kerzazi, Moussa (1995). « Les immigrés marocains en Belgique entre l'idée de retour et la migration définitive: Etude de cas de Bruxelles ». In *.: «Maroc- Belgique».* Actes de la première rencontre scientifique inter- universitaire à Rabat/ faculté des lettres et sciences humaines. UNIVERSITE MOHAMMED 5.

Laoust, Emile. (1915) « Le mariage chez les berbères du Maroc ». *Archives berbères*. Volume 1. fascicule 1.

Laroui, Abdallah (1976). »Abd el-krim et le nationalisme marocain jusqu'en 1947. «In *Abd-el-Krim et la république du Rif*, actes du Colloque International d'études Historiques et sociologiques, 18-20 janvier, FRANÇOIS MASPERO, Paris.

Maitre, Jacque (1978). « Médicalisation et démédicalisation. Santé médecine et sociologie ». *Colloque internationale de sociologie médicale* ; paris 6-9 juillet 1976. C.N.R.S. Paris.

Martin, Claude (2004). Les politiques familiales en Europe, éléments pour une comparaison. *politiques familiales en Méditerranée*. Publication de L'UNIVERSITE MOHAMMED V, la faculté des lettres et des sciences humaines – Rabat, série colloques et séminaires, N°: 114.

Maurer, G. (1990) « Facteurs physiques et aménagement dans la montagne rifaine » *Revue de la Faculté des lettres* - Tétouan : N°:4.

Maurer, G. (1976) « L'environnement géographique rifain », In *Abd-el-Krim et la république du Rif*, actes du Colloque International d'études Historiques et sociologiques, 18-20 janvier, François Maspero, Paris.

Maurer, G. (1968) « Les paysans du haut Rif central ». In *Revue de la Géographie du Maroc*. N°: 14.

Michaux-Bellaire (1927). «A Propos du Rif ». *Archives marocaines*. T : 26-27.

Milliot, Louis (1934). « L'exode saisonnier des rifains vers l'Algérie ». *Bulletins économique du Maroc* .N°:5 .

Note de l'initiative locale pour développement humain a la C.R. Rouadi (2009) ; Ildh. Wilaya de la région de taza al-hoceima taounate ; Province d'Al-Hoceima.

Ostrowetsky, Sylvia (1995). « les quatre voies de l'identité », *identité – communauté*, sous la direction de Nadir Marouf, L'HARMATTAN.

Pierre, Julien (2004) . « Guérisseurs de toutes sortes : Guérisseurs d'hier et d'aujourd'hui » ; *Revue d'histoire de la pharmacie* , Volume : 92, N: 341.

Ssekkate, Abdelouahed (1990). « L'homme entre l'érosion des sols et le développement ». *Revue de la Faculté des lettres – Tétouan.* N°: 4.

Steffen, Monika (2000) . « Les modèles nationaux d'adaptation aux défis d'une épidémie : France, Grande-Bretagne, Allemagne, Italie » ; *Revue française de sociologie*. Volume 41, N: 1.

Steffen, Monika (1987). « Les cellules rouges de la médecine. De la médecine sociale à la sociologie médicale ». *Revue: Sciences sociales et santé*. Volume: 5. N: 1.

Swerningen, W. D. (1995) « La sécheresse s'accroît-elle au Maghreb ? », *Série colloques et séminaires*. N: 50. Publication de la faculté et des sciences humaines. UNIVERSITE MOHAMMED V. Rabat.

Tavares, Jean (1984). « Éducation pour la santé et sociologie (Commentaire) ». Revue : *Sciences sociales et santé*. Volume : 2. N: 3-4.

Tozy, Mohamed (2006). «Amazighité Et Islamisme». *Usage de l'identité Amazigh Au Maroc*. Imp. : Najah El Jadida, Casablanca.

Youssoufi, Abderrahman (1976). « Les institutions de la république du rif ». In *Abd-el-Krim et la république du Rif*, actes du Colloque International d'études Historiques et sociologiques, 18-20 janvier, FRANÇOIS MASPERO, Paris.

VI. وثائق إدارية ومصادر أخرى

- الجريدة الرسمية عدد: 342 بتاريخ 17 نونبر 1919.
- الجريدة الرسمية، عدد: 919، الصادرة بتاريخ 6 يونيو 1930.
- الجريدة الرسمية عدد: 2167، بتاريخ 7 ماي 1954.
- الجريدة الرسمية عدد: 2421 الصادرة بتاريخ 20 مارس 1959،
- الجريدة الرسمية عدد 3164 الصادرة بتاريخ 20 يوبيو 1973،
- جريدة الريف المغربية. ملف خاص بعنوان: «الكيف..أو الذهب الأخضر بين المحاربة والتقنين». العدد: 8. يوليوز 2009.
- جريدة الأيام الأسبوعية. العدد: 467، «ملف الأسرار المثيرة في حياة الحسن الثاني». الأسبوع: 18– 24 مارس 2011.
- منشورات وزارة التربية الوطنية. محاربة الأمية والتربية غير النظامية، حصيلة موسم 2008 – 2009. يوليوز 2009.
- ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كما تبنته الجمعية العامة للأمم المتحدة منذ 10 ديسمبر 1948.
- وثيقة الإعلان العالمي حول التربية للجميع الصادرة بتايلاند بعد نهاية أشغال المؤتمر العالمي الذي نظم خلال الفترة الممتدة من 5 إلى 9 مارس 1990.
- ولاية الحسيمة تازة تاونات، قسم الشؤون الاقتصادية والاجتماعية.
- الجماعات القروية: آيت قمرة، والرواضي، واسنادة.
- مديرية الإحصاء بالرباط.
- مديرية التخطيط، بإقليم الجسيمة
- مديرية المحافظة العقارية والخرائطية، قسم الخرائط، الرباط.
- المركزين الفلاحيين: إزمورن وبني بوفراح.
- مندوبية الشؤون الإسلامية بإقليم الحسيمة
- نظارة الأوقاف بإقليم الحسيمة
- نيابة وزارة التربية الوطنية بإقليم الحسيمة.

أهم المصطلحات الأمازيغية الواردة بالبحث:

(القاعدة / أزرف): العرف

(أبوهالي): الأحمق

(أثمون): كومات مبنية بطريقة فنية دقيقة أسفلها على شكل قرص وأعلاها مخروطي

(اجماعث): جماعة المدشر

(إحارموشن): الأولاد

(إخامن): حجرات النوم

(أخبوش): يطلق على كل بناية قصيرة وصغيرة الحجم إلا أنها تعبر غالبا على مكان لإيواء الحيوانات الأليفة كالأرانب والدجاج والماعز والأغنام.

(أخزان): مستودع المواد الغذائية

(أخنزير): مرض السرطان

(اذماغيث): مرض السعال الديكي

(اذويزة): حفل تعاوني

(اربراني): الأجنبي

(أرثاف): الدلك

(أرحاز): تميمة مكتوبة

(اركشماظ): الخبز المجفف

(أروا): يتكون من المساحة التي تفصل الباب الرئيسي للمنزل عن الفناء، ويستعمل كمستودع لبعض الأدوات والمحاصيل الفلاحية قيد الاستعمال ويفتح عليه

(أريثو): عبارة عن سرير من القصب مثبت على جدران الحظيرة فوق عرائض خشبية

(إزدجيفن): لغويا تعني الرؤوس، ويعبر بها عن ممثلي العائلات في جماعة المدشر

(إزري): أغنية

(أزقاق): الفناء

(أزمور): الزيتون البري

(أزوهري): العراف

(أسحار): الساحر

(إسوفار): وصفات دوائية شعبية، مفردها أسفار

(**أشبار**) (بالشين الساكنة): برج كان يبنى على سطح المنزل لرد الاعتداءات الأجنبية على ساكنتها زمن الريفوبليك

(إشوارن): عمال حصاد

(أعزري): الشاب اليافع،

(أعزم): رقية شفوية

(أعوزري/ ذاعوزريث): العانس.

(إغونام): قضبان من نبات القصب ومفرده غانيم

(أفاسيك): مكان لتجميع الحطب والأخشاب اليابسة، التي تستعمل كمصدر للطاقة لطهي الخبز والطعام.

(إفراظن): فضلات البهائم

(أفنغور): أقراص مجففة من روث الابقار تستعمل كوقود لإشعال النار

(أفيثار): الحظيرة أو الاصطبل

(إقاذ): أخدود توقد فيه النار

(إقبوبن): شباك مصنوعة من أعواد خشبية مقعرة مربوطة بحبال

(إمروبظا): المرابطون، لكن تستعمل عادة للإشارة لأضرحة الأولياء والصالحين

(إمغارن): الأعضاء الذين يتكون منهم مجلس القبيلة

(أمكان ن رعافيث): مساحة مغطاة يبنى داخلها الفرن والكانون التقليديين لطهي الخبز.

(أمنكوز): النجس

(أناشوم): التبن الفاسد

(أنخرع): الفزع

(أوكو): حبل مفتول من نبات الحلفاء

(بوزجوم):مرض الروماتيزم

(بوهيوف): الجوع

(الترقيمث): الفسل

(الجوب): عن خزان مائي مبني بالخرسانة تحت الأرض

(الجيحث): الوباء

(الدمنث): الحقول المجاورة للمسكن.

(ذاخوخث): باب الضيوف

(ذازارين): المذاري

(ذازوبايث): مساحة لجمع روث البهائم،

(ذاسرافث): مطمورة لخزن محصول الفلاح من الشعير.

(ذامورث ن دمزيذا): الأراضي المحبسة من أجل المسجد

(ذماند): العسل

(ذمطهاث): حمام صغير للوضوء والاستحمام يبنى في إحدى جوانب البيت

(ذوثوت): بستان ملحق بالمسكن الأسري

(ذوشريحث & ذابرارايث): شكلان للتين المجفف

(ذيبورجوين) النوافذ

(ذيمكا): الأعمال السحرية

(رصران): ستر

(رعواتش): العولة التي تمتلكها الأسرة كصمام أمن غذائي.

(ركزا): الكراء

(ركسيبث): المواشي

(رمراك): الزواج

(ريفوبليك): زمن الفوضى القبلية بالريف

(الزارب): السياج الذي يفصل مساحة المسكن الأسري الخاص عن الفضاء الخارجي العمومي

(الشاظ): الأجرة السنوية التي تدفعها جماعة ساكنة مدشر لإمام المسجد

(الصذقث): صدقة على شكل إطعام جماعي

(الطونث): خزان يبنى بالتراب وسط المنزل ويحفظ فيه الشعير المعد للاستهلاك الأسري.

(ظاواث انديدا): الباب الرئيسي للمنزل

(فاق اشغار): البطالة

(كوزينا): المطبخ

(النفع): شراكة في الزراعة

(النوبث): وحدة حساب الأسر، وتعبر أيضا عن المؤونة اليومية التي تدفعها كل أسرة بمدشر ما لإمام مسجده، ويكون دفعها دوريا وبالتناوب.

محتويات الكتاب

1 - لائحة المبيانات

المبيان 1: توزيع نسبي لأعداد القطع المحبسة من أجل المساجد وأضرحة الأولياء بالجماعات القروية الثلاث.

المبيان 2: تغير معدلات التساقطات التي تستقبلها منطقة البحث خلال الفترة الممتدة بين الموسمين الفلاحيين: 1981/80 و2011/10.

المبيان 3: التوزيع النسبي لمدى أتخاذ الأسر للاحتياطات الغذائية.

المبيان 4: التوزيع النسبي لأنواع المواد المدخرة من قبل الأسر بمنطقة البحث.

المبيان 5: توزيع اتجاهات المبحوثين بخصوص الوجهة المفضلة للعلاج من الأمراض العضوية.

المبيان 6: توزيع نسبي لاتجاهات عينة البحث بخصوص الوجهة المفضلة لديهم لعلاج الأمراض النفسية.

المبيان 7: تغير معدلات درجات الحرارة والمدى الحراري على طول السنة.

المبيان 8: توزيع نسبي لاتجاهات عينة البحث بخصوص مدى كفاية الموارد الزراعية لتلبية حاجات الأسر القروية بالمنطقة.

المبيان 9: توزيع نسبي لاتجاهات عينة البحث بخصوص مدى مساعدة أسرهم لأفرادها الذكور على الهجرة خارج القرية.

المبيان 10: تطور معدل العمر عند الزواج الأول على المستوى الوطني لدى الجنسين من 1960 إلى 2004.

المبيان 11: حالة مقارنة بين معدلات سن الزواج الأول لدى الجنسين على المستوى المحلي لمنطقة البحث والإقليمي والجهوي من خلال نتائج إحصاء 2004.

المبيان 12: توزيع نسبي لاتجاهات المبحوثين بخصوص الأطراف المفضل تدخلها لحل المشاكل الأسرية الداخلية.

المبيان 13: توزيع نسبي للأراء بصدد طاعة الصغار من الذكور لسلطة الكبار داخل الأسرة.

المبيان 14: توزيع نسبي للاتجاهات بصدد مستوى طاعة الصغار من الإناث لسلطة الكبار داخل الأسرة.

المبيان 15: توزيع نسبي للاتجاهات بصدد حكم التكفل بالمعاق أو العاجز داخل أسرته.

المبيان 16: توزيع نسبي لاتجاهات المبحوثين بخصوص عوامل حرمان المرأة بالريف من حقوقها.

المبيان 17: توزيع نسبي لاتجاهات المبحوثين بخصوص قيمة السياج المحيط بالمسكن القروي بمنطقة البحث.

المبيان 18: توزيع نسبي لاتجاهات عينة البحث بخصوص مدى منفعة التلفاز بالنسبة للأسرة.

المبيان 19: حالة مقارنة لنسب الأمية المسجلة لدى الجنسين بالجماعات القروية المكونة لمنطقة البحث مع المعدلين الإقليمي والوطني، حسب نتائج إحصاء 2004 ب(%).

2 - لائحة الجداول

الجدول 1: كميات التساقطات بمنطقة البحث خلال الفترة الممتدة بين (1980/81 –2010/11) ب (ملم).

الجدول 2: توزيع نسبي ب(%) لاتجاهات عينة البحث بخصوص الوجهات المفضلة لديهم لعلاج الأمراض البدنية حسب متغير الفئة العمرية.

الجدول 3: توزيع اتجاهات عينة البحث بخصوص خيارات العلاج النفسي حسب متغير السن.

الجدول 4: تغيرات درجات الحرارة خلال أشهر السنة، بحساب معدلات الفترة الممتدة من سنة 1970 حتى 2000 بمنطقة البحث.

الجدول 5: توزيع نسبي لاتجاهات المبحوثين بخصوص مدى اتخاذ الاحتياطات اللازمة لتفادي مخاطر الزلزال عند بناء المنزل الأسري.

الجدول 6: توزيع مساحات الأراضي حسب وظيفتها بالجماعات القروية بالهكتار (ha).

الجدول 7: توزيع نسبي ب(%) لاتجاهات المبحوثين بخصوص وسائل تعويض نقص الموارد الزراعية بدلالة الجماعة القروية.

الجدول 8: توزيع نسبي (%) لاتجاهات المبحوثين بخصوص مدى تشجيع الأسر القروية على هجرة أبنائها الذكور بدلالة الجماعة القروية.

الجدول 9: توزيع نسبي لاتجاهات مجتمع البحث بصدد عوامل تفكك الأسرة، بدلالة متغير الجنس، ب(%).

الجدول 10: توزيع نسبي الاتجاهات بخصوص مستوى تمتع المرأة الريفية بحقوقها حسب متغير الجنس.

الجدول 11: توزيع نسبي (%) لاتجاهات عينة البحث بخصوص الحقوق التي تنقص المرأة الريفية حسب الجماعات القروية.

الجدول 12: توزيع نسبي (%) لاتجاهات عينة البحث بخصوص العوامل التي تمنح قيمة للفرد الذكر داخل الأسرة حسب متغير الجماعة القروية.

الجدول 13: توزيع نسبي لاتجاهات المبحوثين من مدى منفعة التلفاز بالنسبة للأسرة حسب الفئات العمرية ب (%).

الجدول 14: توزيع نسبي لاتجاهات المبحوثين بخصوص الجهات المفضل تدخلها لحل النزاعات الأسرية الداخلية حسب الجنس ب(%).

الجدول 15: المشاريع المرتبطة ببرنامج محاربة الفقر بجماعة الرواضي برسم سنوات: (2006 – 2009).

الجدول 16: تطور نسب الأمية على مستوى الجماعات والإقليم والوطن لدى الجنسين ب(%)، حالة مقارنة بين نتائج إحصاءي 1994 و 2004.

الجدول 17: لائحة مراكز محاربة الأمية للجمعيات الشريكة بنيابة وزارة التربية الوطنية بإقليم الحسيمة 2011/2010.

3 - لائحة النسخ المصورة

النسخة 1: وصية بالثلث لمسجد تغزا بجماعة الرواضي.

النسخة 2: رسم تصدق امرأة بأرض وما عليها من الأشجار لمسجد تكراكرا بجماعة الرواضي.

النسخة 3: رقية مكتوبة من قبل «فقيه ديني» لعلاج الحمى والأوجاع التي تصيب الرأس وبقية أعضاء البدن.

النسخة 4: رقية (أرحاز) وصفت كعلاج لفك معقود ليلة زفافه.

النسخة 5: النص الأصلي للظهير الصادر بالجريدة الرسمية لمنطقة الحماية الاسبانية بالمغرب، بتاريخ 24-31 غشت لمنع زراعة الدخان الكيف بالمنطقة الشمالية.

4 - لائحة الصور:

الصورة 1: سد تلي صغير وسط التجمع السكني لتجميع مياه الأمطار موجه للاستغلال العمومي المحلي (آيت قمرة، ماي 2010)

الصورة 2: سد تلي مخصص لسقي البهائم والمواشي في المراعي النائية عن المداشر. (الرواضي، أبريل 2010)

الصورة 3: مطامير مغطاة لتخزين الشعير خاصة بالأسر الساكنة بالدوار، متجمعة في ساحة تتوسط دوار تكراكرا. (الرواضي، أبريل 2010)

الصورة 4: موقع لتجميع كومات التبن الخاصة بساكنة دوار أدوز، قرب ضريح الشيخ علي بن حسون (الرواضي، أبريل 2010)

الصورة 5: فلاحون ينون كومة تبن (اثمون) بشكل تعاوني (اذويزة). (آيت قمرة، يونيو 2011)

الصورة 6: جانب من سياج حجري لحماية المساكن المجاورة لنهر اسنادة حطمه اندفاع المياه عند ارتفاع منسوبها (اسنادة، يونيو 2010)

الصورة 7: منزل حديث مبني على ضفة نهر ذي جريان موسمي (الرواضي، يونيو 2010)

الصورة 8: سفحان متقابلان، أحدهما في الوراء معرض للتعرية المائية، والثاني في الأمام محمي منها بفعل تعهده بالزراعة وغرس الأشجار. (الرواضي، أبريل 2010)

الصورة 9: بساتين على جوانب المجرى الرئيسئ لوادي غيس (آيت قمرة، يونيو 2011)

الصورة 10: عين أغبال كنموذج لنبع مائي سطحي محمي من الاختلاط بمياه السيول والأمطار بجدران اسمنتية. (الرواضي، يوليوز 2010)

الصورة 11: منزل ريفي تقليدي مبني بالتراب (الرواضي، يونيو 2010)

الصورة 12: منازل مبنية بالتصميم الحديث لتعويض الدور المنهارة بدوار آيث عبد العزيز (آيث قمرة، يوليوز 2010)

الصورة 13: ذازوبايث، مكان لتجميع نفايات البهائم قصد تدبيرها بشكل مناسب لحاجات الأسرة القروية. (آيت قمرة، يونيو 2010)

الصورة 14 : ضريح سيذي مارك بجماعة الرواضي، وقد علقت عدد من المناديل بشباك نافذته من قبل المرضى الذين زاروه رغبة منهم في التخلص من إصاباتهم.

الصورة 15: مقطع من الشريط المنبسط الذي يفصل جماعتي آيث قمرة وإزمورن، عند الحدود بين دوار تزاغين وجماعة الرواضي. (يوليوز 2010)

الصورة 16: سفوح مغطاة بنباتات طبيعية كالدوم والحلفاء والديس بجماعة الرواضي (الرواضي، ماي 2011)

الصورة 17: حقل مزروع بالقنب الهندي مازالت به آثار الغابة الطبيعية المجتثة (اسنادة، يونيو 2010)

الصورة 18: فلاح ريفي يتهيأ للشروع في الحرث بالطريقة التقليدية (الرواضي، مارس 2011)

الصورة 19: مقطع من المجرى الرئيسي لوادي غيس عند الحدود الشرقية لجماعة آيث قمرة. (آيث قمرة، يوليوز 2010)

الصورة 20: حقول تتجاور فيها زراعة الشعير وزراعة القنب الهندي باسنادة (ماي 2010)

الصورتان 21 **و**22: وسائل استخراج المخدر من نبتة القنب الهندي، وشخص ينجز العملية

الصورة 23: جانب من حقل مزروع بالقنب الهندي المسقي. (اسنادة، يونيو 2010)

الصورة 24: مدخل كهف مهيأ للاستغلال كمأوى للقطيع في منطقة بادس (الرواضي، يوليوز 2011)

الصورة 25: مراكب صيد تقليدية راسية على شاطئ بادس. (الرواضي، يوليوز 2011)

الصورة 26: فلاحان يصنعان قبعات من الدوم بأحد المقاهي المحلية لدوار تكراكرا. (الرواضي، أبريل 2011)

الصورة 27: مدخل سوق حد الرواضي، أهم مركز تنشط به حركة التجارة أسبوعيا على المستوى المحلي. (الرواضي، يوليوز 2011)

الصورة 28: الآلة الدراسة المشغلة بالجرار التي يكثر عليها الطلب بعد الحصاد (آيث قمرة، يونيو 2011)

الصورتان 29 و 30: خارج وداخل محل ب»امريقة» مهيأ للاستحمام طلبا للتطهر من آثار الأرواح الشريرة ومن نحس العنوسة أيضا

الصورة 31: فتيان وفتيات يسقون المياه من المنبع ويوردون الدواب مساهمة منهم في أشغال أسرهم (اسنادة، يونيو 2010)

الصورة 32: بقايا أطلال من سوق النساء «السبث ندمغارين» بجماعة آيت قمرة (يونيو 2009)

الصورة 33: منزل قروي بالبناء الحديث محاط بسياج من الإسمنت المسلح والأشجار المثمرة لستر واجهته (آيت قمرة، يونيو 2010)

الصورة 34: أطلال من المدرسة القرآنية التي بنيت باسنادة بداية الاستقلال (مركز اسنادة، يونيو 2010)

الصورة 35: المركز الاجتماعي متعدد الاختصاصات بأدوز الذي يمثل أحد مكونات برنامج محاربة الفقر بالرواضي. (أكتوبر 2010)

5 – لائحة الخرائط

الخريطة1 : التحديد القبلي والجغرافي لمنطقة البحث

الخريطة 3: طبوغرافية منطقة البحث التابعة لإقليم الحسيمة

الخريطة 4: توزيع المساحات الصالحة للزراعة بإقليم الحسيمة بالهكتار

الفهرس العام

كلمة شكر...3

معطيات أولية...5

تقديم...9

الفصل الأول: قراءة نقدية في ثقافة المقاومة بالريف

أولا: المقاومة في الكتابة التاريخية والانطربولوجية..........23

1-مقاومة المجتمع الريفي في الكتابة التاريخية.....................25

1-1 - المقاومة المسلحة 27

1-2- المقاومة السياسية 30

2-المقاومة في المتن الأنطربولوجي المتعلق بالريف..................33

ثانيا: المقاومة كثقافة عملية بالمجتمع الريفي: الهوية الاجتماعية المقاومة 37

1- التنظيم الجماعي القبلي 39

2- اللغة الأمازيغية..46

3- العرف..50

4- المؤسسات الدينية المحلية 54

خلاصة الفصل 67

الفصل الثاني: المجال الطبيعي

أولا: مقاومة الجفاف والمجاعات..............................70

1- الادخار 75

2- ترشيد الاستهلاك 86

2-1- الموارد الغذائية المحلية: 86
2-2 - الموارد المالية 88
3 - شبكات التضامن 90
3-1 - التضامن المحلي المباشر بين الأسر 90
3-2 - التضامن غير المباشر: الدولة والسوق 91
4 - طلب عطف السماء 92
4-1- «الصدقة» وصلاة الاستسقاء 92
4-2- عروس المطر 94
ثانيا: مقاومة مخاطر الفيضانات والسيول القوية 98
1- اختيار موضع السكن 99
2- صيانة الحقول الزراعية 102
3- حماية وإصلاح التجهيزات والمرافق العمومية 105
ثالثا: مقاومة الأوبئة والأمراض 107
1- بين مفهومي الصحة والطب 107
2- تخفيف مخاطر الأوبئة 109
3- تدبير الصحة البدنية 111
3-1 - النظافة 111
أ-نظافة المسكن 111
ب - تدبير النفايات المنزلية 119
3-2 - التنشئة الصحية المتعلقة بالأمراض البدنية 121
3-3 - توتر اختيار العلاج، بين التقليدي والحديث 124
أ-حوار التراث والفاعلية 124
ب- أهم تقنيات ووسائل العلاج التقليدي 126
ج- المستشفى بديل ناقص 130

4-حماية وتدبير الصحة النفسية..132
4-1 - الأمراض النفسية-الجسدية 133
4-2 - الأمراض النفسية-العقلية..138
أ- التنشئة الأولية لحفظ الصحة النفسية..138
ب- رحلة واستراتيجيات العلاج النفسي عند حدوث المرض............140
رابعا: مقاومة السخونة والبرودة المفرطتين..145
1- المنزل الأسري 145
2- الحيوانات الأليفة والمزروعات 150
خامسا: مقاومة الزلازل 152
1- بين الظاهرة الطبيعية والحاجات الاجتماعية 152
2- بدايات لتكون ثقافة زلزالية 153
خلاصة الفصل 156

الفصل الثالث: المجال الاقتصادي

أولا: مقاومة ضعف الموارد الزراعية 159
1- تدبير المجال الطبيعي 159
2- تنويع الموارد والمنتجات الزراعية 166
2-1 - الزراعة البعلية 167
أ- زراعة الحرث (ذايازا) 167
ب - زراعة القطف (ذاشجاث)..171
2-2- الزراعة المسقية 173
2-3 - زراعة الكيف 176
أ - تاريخ وواقع 176
ج - المردودية والربح 183

2-4 - تربية الماشية..184
2-5 - طلب البركة..186
3- المكملات والبدائل غير الزراعية..188
3-1 - الصيد البحري..190
3-2 - البناء..192
3-3 - الصناعة التقليدية..192
3-4 - المهن الحرة والوظائف العمومية..195
أ- التجارة..195
ب - الخدمات..197
ج - الوظائف العمومية..197

ثانيا: مقاومة نقص قوة العمل..198
1- السلوك الإنجابي..198
2- الاستعانة بالعمال الزراعيين..201
3- استعمال المكننة..203

ثالثا: مقاومة البطالة..204
1 - الإدماج في العمل الزراعي..204
2- المساعدة على إيجاد البديل غير الزراعي..208

رابعا: مقاومة هشاشة الأمن الاقتصادي المحلي..209
1- الهجرة الداخلية..209
2- الهجرة الدولية..214
أ- الهجرة إلى الجزائر: موارد تكميلية لاقتصاد الأسرة..216
ب - الهجرة الفردية نحو أروبا: بديل عن الهجرة إلى الجزائر..217
ج- الهجرة الجماعية نحو أروبا: إنقاذ الأسرة..218

خلاصة الفصل..222

الفصل الرابع: المجال الثقافي القيمي

أولا: مقاومة الضعف والتفكك الأسري الداخلي 226
1- التنشئة الاجتماعية لتكوين أسرة 227
1-1 - التوجيه الجنساني 228
1- 2 - تجنب العنوسة 231
2- حماية التماسك الأسري 235
2-1 - إنجاح الزواج 236
أ - تأسيس الأسرة 236
ب- رفض الطلاق 239
2-2- تنظيم العلاقات الأسرية الداخلية 244
أ- تثمين العلاقات الودية داخل الأسرة 244
ب- تقدير «الطاعة» ورفض «العصيان» بين الآباء والأبناء 246
3- التضامن اللامشروط واللامحدود 250
3-1 - التضامن الأسري الداخلي 251
3-2 - التضامن القرابي المحلي 253
4 - مواجهة الإقصاء الاجتماعي 255
4-1- تعبئة علاقات النوع الاجتماعي 256
أ- تقدير دلالات الجسد: من الهوية الجنسية إلى الهوية النوعية 256
ب- النوع الاجتماعي وتوزيع السلط داخل الأسرة 258
4-2 - حفظ الاعتبار الأسري في الحياة الاجتماعية الخارجية 267
ثانيا: مقاومة التلوث القيمي الخارجي 272
1 - ضبط التعامل مع فضاءات ومؤسسات المجال المحلي 272
1 -1 - التنشئة على قيمة الستر 273
أ- ستر النفس والأهل 275
ب - ستر المسكن 279
1-2 - رفض القيم المحلية/البرانية 284

أ- توزيع الفضاء البراني بمعيار النوع الاجتماعي 284
ب- الفضاء النسوي الخارجي والحرص على القيم الأسرية 285
ج- فضاءات الرجال والحذر من مخاطر التلوث القيمي..................287
2- التعامل الحذر مع المؤسسات والقيم الوافدة.............................. 289
2-1 - ازدواجية التعامل مع المدرسة...290
2-2 - ضبط استعمال التلفاز كوسيلة إعلام 296
2-3 - التحكم الداخلي في العلاقة بالسلطة الخارجية...........................301
أ- تفادي الاحتكام لسلطة المخزن 302
ب - تجاهل نشاط الجمعيات والمنظمات المدنية محليا 305
ج - الحذر من الأجنبي (البراني/اربراني) 307
• الهوية العائلية وبناء دائرة الألفة 307
• تسلسل الهويات وبروز الأجنبي الخارجي 310
خلاصة الفصل...315

الفصل الخامس: المقاومة والتنمية

أولا: برنامج محاربة الفقر بجماعة الرواضي 319
1- خصوصيات ومكونات البرنامج التنموي 319
2- الحاجات الاجتماعية المحلية وحظوظ نجاح البرنامج.........................324
ثانيا: برنامج إعادة الإعمار بعد زلزال 2004 بآيث قمرة..............................327
1- الزلزال الطبيعي والأثر الاجتماعي وسياسة إعادة الإعمار....................327
2- البرنامج التنموي بين دلالات حق المجتمع ومساعدة الدولة....................331
ثالثا: برنامج محاربة الأمية باسنادة 335
1 - واقع ظاهرة الأمية بالريف الأوسط الشمالي.....................................335
2 - سياسة الدولة في إطار برنامج محاربة الأمية 339
3 - فشل البرنامج: خلل في الأهداف أم في التدبير؟.................................342

رابعا: المقاومة خيط للربط بين التنمية والتراث 345

خلاصة الفصل 349

خاتمة 351

الملحق

1 - دليل المقابلة الشفوية 357

2 - استمارة البحث الميداني 361

3 - النص الأصلي للظهير الصادر بالجريدة الرسمية لمنطقة الحماية الاسبانية بالمغرب، بتاريخ 24 -31 غشت 1935، لمنع زراعة الدخان الكيف بالمنطقة الشمالية 365

لائحة المراجع والمصادر 369

4 - الكتب والمؤلفات 369

أ- باللغة العربية 369

ب- باللغة الأجنبية 376

5 - المقالات والمساهمات 380

أ- باللغة العربية 380

ب- باللغة الفرنسية 386

6 - وثائق إدارية ومصادر أخرى 390

محتويات الكتاب 395

1- لائحة المبيانات 395

2 -لائحة الجداول 396

3 - لائحة النسخ المصورة 398

4 - لائحة الص 398

5 - لائحة الخرائط 400

الفهرس العام 401

يعتبر كتاب "ثقافة المقاومة الأمازيغية بالريف، مقاربة سوسيو-أنطربولوجية للأسرة القروية واستراتيجيات تدبير الحياة اليومية"، الذي هو في الأصل أطروحة لنيل الدكتوراه، مساهمة قيمة لإبراز جوانب من الواقع الاجتماعي واليومي للأسرة الريفية. فبالإضافة إلى تقديمه لبعض من ملامح وضعها المعيشي وممارساتها اليومية، يرصد هذا العمل جانبا من التحولات التي عرفتها هذه المؤسسة الأساسية في البنية الاجتماعية المحلية والاستراتجيات المختلفة التي بلورتها من أجل تدبير التغيير ومواجهة إكراهات المحيط البيئي وانعكاسات التجديد. ويشكل بهذا محاولة لتحديد مفهوم المقاومة في بعده الاجتماعي وتجلياته في تدبير الأسرة للحياة اليومية بالريف.

ⵉⴳⴰ ⵓⴷⵍⵉⵙ ⵏ « ⵜⵓⵙⵙⵏⴰ ⵏ ⵜⵏⵣⴱⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ ⴳ ⴰⵔⵔⵉⴼ, ⵢⴰⵜ ⵏ ⵜⵎⵢⴰⴷⴰⵙⵜ ⵜⴰⵙⵏⴰⵎⵓⵏⵜ ⴷ ⵜⵙⵏⴰⴼⴳⴰⵏⵜ ⵉ ⵜⵡⵊⴰ ⵜⴰⴼⴰⵔⴰⵏⵜ ⴷ ⵜⵙⵔⴰⵜⵉⵊⵉⵢⵉⵏ ⵏ ⵓⵙⵏⴰⵔⴰ ⵏ ⵜⵓⴷⵔⵜ ⵜⴰⴽⵓⵢⴰⵙⵙⵜ», ⵏⵏⴰ ⵉⴳⴰⵏ ⴳ ⵜⵎⵣⵡⴰⵔⵓⵜ ⵢⴰⵜ ⵜⵡⵓⵔⵉ ⵏⵏⴰ ⵙ ⵢⵓⵎⵥ ⴱⴰⴱ ⵏⵏⵙ ⵜⵓⵔⴰⴳⵜ ⵏ ⴷⴷⵓⴽⴹⵓⵕⴰ, ⵢⴰⵜ ⵜⵡⵉⵙⵉ ⵉⵙⵓⴳⵔⵏ ⵉⵡⴰⵜⵙⵏ ⴰⵙⴰⴳⴳⵯ ⵏ ⴽⵔⴰ ⵏ ⵜⵙⴳⴳⵉⵡⵉⵏ ⵏ ⵜⵉⵍⴰⵡⵜ ⵜⴰⵏⴰⵎⵓⵏⵜ ⴷ ⵜⴽⵓⵢⴰⵙⵙⵜ ⵏ ⵜⵡⵊⴰ ⵜⴰⵔⵉⴼⵉⵜ. ⵉⴳⴳⵉ ⵏ ⵓⵙⵎⵏⵉⴷ ⵏ ⵜⴼⵔⴰⵙ ⵏ ⵓⵙⵓⵔⵔⴷ ⵜⵎⵙⴽⴰⵔ ⵏⵏⵙ ⵜⵉⴽⵓⵢⴰⵙⵙⵉⵏ, ⵉⵎⵍⴰ ⴽⵔⴰ ⴳ ⵉⵙⵏⴼⵍⵏ ⵏⵏⴰ ⵜⵙⵙⵏ ⵜⵎⵔⵔⵙⵍⵜ ⴰ ⵜⵉⵏⵜⵜⵉⵜ ⵏ ⵜⵓⵟⴽⴰ ⵜⴰⵏⴰⵎⵓⵏⵜ ⴷ ⵜⵙⵜⵔⴰⵜⵉⵊⵉⵢⵉⵏ ⵎⵏⵏⴰⵡⵏⵉⵏ ⵏⵏⴰ ⵜⵙⵏⵎⴰⵍⴰ ⵅⵎⴰ ⴰⴷ ⵜⵙⵏⴰⵔⴰ ⴰⵙⵏⴼⵍ ⵜⴱⴷⴷ ⵎⵏⵉⴷ ⵏ ⵜⵡⵜⵍⵉⵏ ⵏ ⵓⵡⵏⵏⴰⴹ ⴷ ⵉⴷⵔⵉⵣⵏ ⵏ ⵓⵙⵎⴰⵢⵏⵓ. ⵎⴽ ⴰⴷ ⴰⵙ ⵉⴳⴰ ⵓⴷⵍⵉⵙ ⴰ ⵢⴰⵜ ⵜⵎⵣⵡⴰⵔⵜ ⵉⵎⵏⴰⴷⵏ ⴰⵙⵡⵓⵜⵜⵓ ⵏ ⵓⵏⴰⵎⴽ ⵏ ⵜⵏⵣⴱⴰⵢⵜ ⴳ ⵡⵓⴳⴳⵓⴳ ⵏⵏⵙ ⴰⵏⴰⵎⵓⵏ ⴷ ⵎⴰⵎⴽ ⴰⵙ ⵉⵜⵜⴼⴰⵡ ⴳ ⵓⵙⵏⴰⵔⴰ ⵏ ⵜⵡⵊⴰ ⵉ ⵜⵓⴷⵔⵜ ⵏ ⴽⵓ ⴰⵙⵙ ⴳ ⴰⵔⵔⵉⴼ.

مطبعة المعارف الجديدة - الرباط / 2016 (CTP)

120 درهم